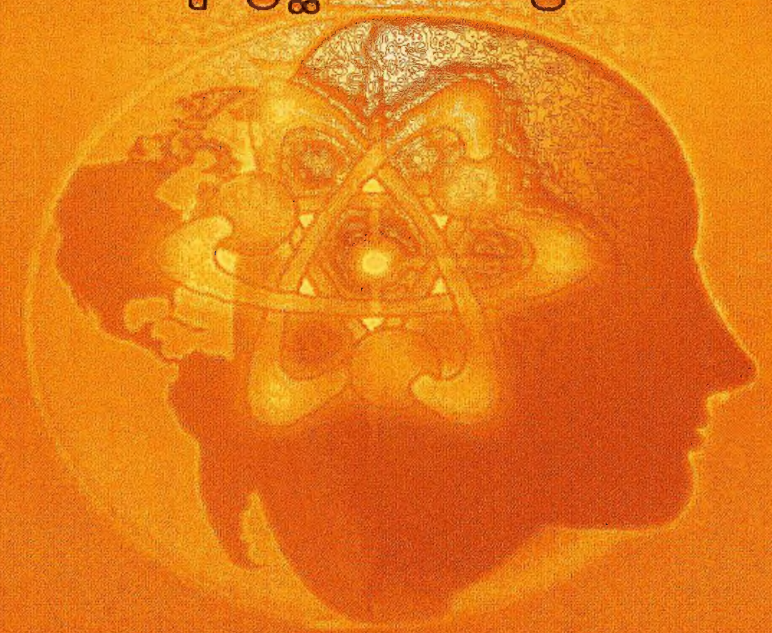
جيل دولوز

التجريبية والذاتية

بحث في الطبيعة البشرية وفقاً لهيوم



تعريب

أسامة الحاج



التجريبية والذاتية

الطبعة الأولى

1419هـ ـ 1999م



بيروت ـ الحمراء ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام ـ ص.ب: 113/6311 لبنان
هاتف: 791123/4 / 802428(01) ـ 220924(03) ـ فاكس: 603654(01)
المصيطبة ـ شارع بارودي ـ بناية طاهر ـ هاتف: 311310 ـ 301030(01)

جيل دولوز

التجريبية والذاتية

بحث في الطبيعة البشرية وفقاً لهيوم

تعريب

أسامة الحاج

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الفصل الأول

مشكلة المعرفة والمشكلة الأخلاقية

يطرح هيوم على نفسه مهمة إنتاج علم للإنسان. ما هو مشروعه الأساسي؟ يتحدد اختيارٌ على الدوام تبعاً لما يستبعده، فالمشروع التاريخي هو استبدال منطقي. يتعلق الأمر، بالنسبة لهيوم، **باستبدال سيكولوجية للفكر L'esprit**[*] **بسيكولوجية تأثرات الفكر**. فسيكولوجية الفكر مستحيلة، غير قابلة للتشكل، إذ لا تتمكن من أن تجد في موضوعها لا الاستدامة ولا الشمول الضروريين؛ وحدها سيكولوجية للتأثرات يمكن أن تشكل العلم الحقيقي للإنسان.

بهذا المعنى، يكون هيوم أخلاقياً، وعالم اجتماع، قبل أن يكون عالم نفس. وكتابه **Traité de la nature humaine** سوف

(*) القوة المفكرة عند الانسان؛ مَلَكة الفهم والمعرفة لديه (المعرِّب).

يبين أن الشكلين اللذين يتأثر بهما الفكر، هما قبل كل شيء الانـفـعـالـي Le passionnel[*] والإجـتـمـاعـي social. وهـذان الشكلان يتضمن أحدهما الآخر، مؤمِّنين وحدة موضوع علم أصيل. فمن جهة، يطلب المجتمع من كل عضو من أعضائه، ينتظر منهم ممارسة ردود فعل ثابتة، حضور انفعالات من شأنها تقديم دوافع وغايات، سجايا جماعية أو خاصة: «يفرض عاهلٌ ضريبة على رعاياه ويتوقع منهم الخضوع»[1]. ومن جهة أخرى، تتضمن الانفعالات المجتمع على أنه الوسيلة المنحرفة لإرضاء ذاتها[2]. وفي التاريخ، هذا الترابط (المنطقي) بين الانفعالي والاجتماعي يتكشَّف في الأخير كوحدة داخلية: إن موضوع التاريخ هو التنظيم السياسي والتأسيس، فالتاريخ يدرس العلاقات بين الحافز والفعل في الحد الأقصى من الظروف المعطاة؛ يبدي إتساق انفعالات الانسان. باختصار، إن إختيار عالم النفس يمكن أن يعبر عن نفسه، ويا للغرابة، على الشكل التالي: أن يكون أخلاقياً،

(*) تأتي كلمة passionnel التي رأينا تعريبها بالـ انفعالي من كلمة passion، التي تعني الانفعال، كما تعني الهوى، أو الحماس، أو الشغف، وما إلى ذلك. وسوف نحافظ إجمالاً على معنى الانفعال، في تعريب هذه الكلمة واشتقاقاتها، إلا في ما ندر، حيث قد نستخدم تعبير الهوى، أو الشغف، أو الحماس، إذا اقتضى الأمر (م).

(1) Traité de la nature humaine (ترجمة لوروا)، ص 513.

(2) ...Traité، ص 641.

عالم اجتماع، مؤرخاً قبل أن يكون عالم نفس، لكن يكون عالم نفس. هنا التحق مضمون مشروع علم الانسان بالشرط الذي يجعل من الممكن (وجود) معرفة على وجه العموم: يجب أن يكون الفكر متأثراً. ليس الفكر بذاته، في ذاته، طبيعة، وليس موضوع علم. إن المسألة التي سيعالجها هيوم هي التالية: **كيف يصبح الفكر طبيعة بشرية؟**

صحيح أن التأثر الانفعالي والاجتماعي هو فقط جزء من الطبيعة البشرية. ثمة من جهة أخرى الفهم(*) entendement، وتداعي الأفكار(**). لكننا نتحدث هكذا اصطلاحاً: إن المعنى الحقيقي للفهم، بحسب هيوم، هو بالضبط جعل

(*) بحسب فلسفة كانط، يأتي هذا اللفظ entendement بمعنى القدرة على التفكير والاستدلال من الاختبار، وبذا يختلف عن العقل الخالص (intellect, raison pure) الذي هو حدس المبادئ. يقول كانط: «إن الفهم entendement هو ملكة القواعد، والعقل الخالص هو ملكة المبادئ. هذا وسوف نفسر كلمة Raison بـ العقل (الخالص)، أو بالعقل فقط من دون أي إضافة، من الآن وصاعداً، على أن تستخدم تعبير الفهم لكلمة entendement، بمعنى عملية الادراك العقلي (م).

(**) الأفكار هنا هي جمع كلمة فكرة idée، لا جمع كلمة فكر (esprit)، حيث أن هذا الأخير سوف يجيء في هذا الكتاب بحالة المفرد دائماً (م).

انفعالٍ أنيساً، وجعل مصلحة اجتماعية. إن الفهم يعكس المصلحة. إذا استطعنا النظر إليه من جهة أخرى، كجزء منفصل، فذلك على طريقة عالم الفيزياء الذي يفكّك حركة، في الوقت ذاته الذي يعترف فيه بأنها غير قابلة للقسمة، غير مركبة[1]. لن ننسى إذاً أن وجهتي نظر تتعايشان لدى هيوم: يظهر الانفعال والفهم، بصورةٍ ما ينبغي توضيحها، كجزأين متمايزين؛ لكن الفهم، بحد ذاته، ليس غير حركة الانفعال الذي يصبح اجتماعياً. تارة سنرى الفهم والإنفعال يشكلان مشكلتين منفصلتين، وطوراً سنرى أن الفهم، حتى وإن جرى درسه على حدة، أن يجعلنا قبل كل شيء نفهم بشكل أفضل معنى السؤال السابق، عموماً.

يؤكد هيوم بلا انقطاع مطابقة identité الفكر، والخيال والفكرة، ليس الفكر طبيعة، وليست له طبيعة. هو مطابق للفكرة في الفكر، والفكرة هي المعطى[*] le donné، كما هو

(1) Traité...، ص 611.

(*) إن كلمة donné تعني ما يدركه الذهن مباشرة من غير تأليف وتركيب وهو أشبه بالحدس، وقد رأى البعض أن يعرّبها بكلمة أوّلي، لكننا نظن أن من الأفضل، مع فهمها بالمعنى الوارد أعلاه، تعريبها بكلمة معطى تحديداً، في حين نعرب كلمة donnée بالمسلّمة.

معطى. هي التجربة. الفكر معطى. هو جَمْعَة، أفكار، ليس حتى منظومةً Système. وقد يتم التعبير عن السؤال السابق كما يلي: كيف تصبح جَمْعَةٌ collection منظومةً؟ تسمى جَمْعَة الأفكار خيالاً، بمقدار ما يدل هذا الأخير، لا على مَلَكَة، بل على مجموع، مجموع الأشياء، بالمعنى الأكثر ضبابية للكلمة، التي تكون ما تظهر: جَمْعَة من دون ألبوم، قطعة مسرحية من دون مسرح، أو دفق للإدراكات (الحسية) perceptions. «لا ينبغي لمقارنة المسرح أن تضللنا. . . ليس لدينا المعرفة الأبعد بالمكان الذي تمثّل فيه هذه المشاهد، أو بالمواد التي يتكوّن منها»[1]. ليس المكان مختلفاً عمّا يحدث فيه، وليس التمثيل في ذات. يمكن، بالضبط، أن يكون السؤال أيضاً: **كيف يغدو الفكر ذاتاً؟** كيف يصبح الخيال مَلَكَة؟.

لا شك أن هيوم يكرّر بلا انقطاع أن الفكرة موجودة في الخيال. لكن حرف الجر لا يشير هنا إلى ملازمة ذاتٍ أياً تكن، على العكس فهو يُستخدَم مجازياً ليقصي من الفكر، ما هو فكر، نشاطاً مختلفاً عن حركة الفكرة، ليضمن مطابقة الفكر والفكرة في الفكر. هو يعني أن الخيال ليس عاملاً، فاعلاً، تحديداً محدَّداً؛ إنه مكان ينبغي تعيين موقعه، أي تثبيته، إنه قابل للتعيين. لا شيء يُفعل بواسطة الخيال، كل

(1) ...Traité، ص 344.

شيء يُفعل في الخيال. ليس حتى ملكة تكوين أفكار: ليس إنتاج الفكرة بواسطة الخيال غير إعادة إنتاج الانطباع في الخيال. من المؤكد أن له نشاطه، لكن هذا النشاط بالذات هو من دون استدامة ومن دون تشاكل uniformité، فنطاسيٌّ(*) وهاذٍ، هو حركة الأفكار، مجموع أفعالها وردود فعلها. ويوصف الفنطاسيا مكان الأفكار، هي جَمْعَة الأفراد المنفصلين. ويوصفها رابط الأفكار، هي الحركة التي تجوب الكون[1]، مولدة تنانين النار، والأحصنة المجنحة، والعمالقة المخيفة[2]. إن جوهر الفكر هذيان، أو هو صدفة، لامبالاة[3]، والأمران سيّان من وجهات نظر أخرى. ليس الخيال بذاته طبيعة، بل هو فنطاسيا. والاستدامة والتشاكل ليسا في الأفكار التي لديّ. كما ليسا في الطريقة، التي يربط بها الخيال الأفكار: هذا الربط يتم بلا تبصُّر، صدفةً[4]. ليست عمومية الفكرة سمةً

(*) نسبةً إلى فنطاسيا، أو Fantaisie، والكلمة، في اللغة الفرنسية القديمة، تدل تارةً على الحس المشترك، وتارة على المحافظة وطوراً على الخيال. ويقول إبن سينا في كتاب «النجاة»، قسم الطبيعيات، الفصل الثاني: «من القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة فنطاسيا أي الحس المشترك، وهي قوةٌ مرتبة في أول التجويف المقدَّم من الدماغ» (المعرِّب).

(1) Traité...، ص 90.

(2) Traité...، ص 74.

(3) Traité...، ص 206: اللامبالاة كـ «وضع ابتدائي» للفكر.

(4) Traité...، ص 75.

للفكرة، ليست ملكاً للخيال: إنها دور يمكن كل فكرة أن تلعبه، تحت تأثير مبادئ أخرى، لا طبيعة نوع من الأفكار.

ما هي هذه المبادئ الأخرى؟ كيف يصبح الخيال طبيعة بشرية؟ إن الاستدامة والتشاكل هما فقط في **الطريقة التي تتداعى بها الأفكار في الخيال**. إن التداعي، في مبادئه الثلاثة (الاقتران (أو التماسّ)، والتشابه والسببية)، يتجاوز الخيال، يختلف عنه. هو يؤثر فيه. يجد في الخيال حدّه وموضوعه، لا أصله. التداعي صفة توحد الأفكار، لا صفة للأفكار بحد ذاتها[1].

سوف نرى أن الذات، في الاعتقاد وبالسببية، تتجاوز المعطى. وبدقة، **تتجاوز ما يعطيها إياه الفكر**: أؤمن بما لم أره ولم ألمسه. لكن إذا كانت الذات تتمكن هكذا من تجاوز المعطى، فذلك **أولاً** لأنها، **في الفكر**، نتيجة مبادئ تتجاوز الفكر، تؤثر فيه. قبل أن يمكن وجود اعتقاد، نظمت مبادئ التداعي الثلاثة كلها المعطى كمنظومة، فارضة على الخيال

---

(1) ...Traité، ص 75، النص الأساسي: «لأن في وسع الخيال أن ينفصل كل الأفكار البسيطة، وأن يوحدها مجدداً بشكلٍ ما يروق له، لاشيء يصبح عندئذٍ عصياً على الشرح أكثر من عمليات هذه المَلَكَة لو لم تكن توجهها بعض المبادئ الشاملة، مبادئ تجعلها متشاكلة، إلى حدٍّ ما، في كل زمان ومكان. لو أن الأفكار كانت متحررة كلياً من كل رابط ومن كل صلة، لكانت الصدفة وحدها تجمعها، الخ.».

استدامةً لم يحصل عليها من ذاته ومن دونها قد لا يكون يوماً طبيعة بشرية، مسنداً إلى الأفكار روابط، ومبادئ إتحاد هي الكيفيات الأصلية لهذه الطبيعة، لا سمات الفكرة[1]. إن امتياز السببية هو في كونها، وحدها، تستطيع أن تجعلنا نؤكد الوجود، أن تجعلنا نؤمن، لأنها تمنح فكرة الموضوع صلابةً، وموضوعية، ما كانت لتحوزها لو أن هذا (الموضوع) تداعى فقط بالاقتران أو بالتشابه مع الانطباع الراهن[2]. لكن للمبدأين الآخرين دوراً مشتركاً مع السببية: إنهما يثبّتان الفكر، منذ الآن، يطبّعانه؛ يهيئان الاعتقاد ويرافقانه. إننا نرى الجوهر الوحيد للتجريبية: لأن الطبيعة البشرية في مبادئها تتجاوز الفكر، لا يتجاوز شيء في الفكر الطبيعة البشرية؛ لا شيء ترانساندالي[*]. إن التداعي قاعدة من قواعد الخيال، وليس ناتجاً أو تجلياً لممارسته الحرة. هو يرشده، يجعله متشاكلاً ويقسره[3]. وبهذا المعنى، ترتبط

(1) ...Traité، ص 75 وص 315: يؤدي زوال المبادئ على الفور إلى «ضياع الطبيعة البشرية وخرابها».

(2) ...Traité، ص 147، و185 و187.

(*) صفة لما ينتمي للعقل المحض، قبلياً، قبل أي تجربة، ولما يشكل شرطاً مسبقاً لهذه التجربة، كالزمان والمكان لدى كانط. والبعض يعربونه بـ المتعالي والمفارق، على أساس أنه أيضاً ما يسمو فوق المادة ولا يمتزج بها، وما هو فوق المقولات المنطقية، كالواحد والحق والخير (م).

(3) ...Traité، ص 75.

الأفكار في الفكر، لا بواسطته[1]. الطبيعة البشرية هي الخيال، لكن جعلتها مبادئ أخرى مُستديمةً، ثبتتها.

صحيح أن ثمة صعوبة في هذا التعريف بالذات. لماذا الطبيعة البشرية هي الخيال المقعَّد، أكثر مما هي القاعدة المدرَكة في قدرتها الفعّالة؟ كيف يمكن القول عن الخيال إنه يصبح طبيعة، في حين ليس له في ذاته علةٌ لصيرورته؟ الجواب بسيط. من حيث الجوهر، ترجع المبادئ إلى الفكر الذي تؤثّر فيه، وترجع الطبيعة إلى الخيال، ويتلخص كل معناها في تكييفه. والتداعي قانون للطبيعة؛ ولكل قانون، يتحدد بآثاره، لا بعلةٍ. مع ذلك، وعلى صعيد آخر تماماً، سيكون بالامكان أن يتسمّى الله علة؛ ويمكن التمسك بالانسجام المسبق وبالغائية بنجاح[2]. إن خاتمة الحوارات، والمبحث حول المعجزات، والمبحث حول الخلود، خاتمة متماسكة. يمكن دائماً افتكار سببٍ، كشيء في ذاته، يفارق كل التماثلات analogies التي يُعطى بواسطتها بالفعل مضموناً محدداً[3]، في التجربة ولأجل

---

(1) Traité...، ص 78: «. . . هذه الصفة التي ترتبط فكرتها بواسطتها في الخيال».

(2) Enquête sur l'entendement humain (ترجمة لوروا)، ص 101: الغائية هي اتفاق مبادئ الطبيعة البشرية مع الطبيعة بحد ذاتها: «هاكم إذاً نوعاً من الانسجام المسبّق بين مجرى الطبيعة وتعاقب أفكارنا».

(3) Dialogues sur la religion naturelle (ترجمة دافيد)، ص 244 وما بعدها.

المعرفة. مع ذلك، ليس على الفلسفة كعلم للإنسان أن تبحث عن علة؛ ينبغي أن تبحث عن معلولات، لا يمكن معرفة العلة؛ ليس ثمة علة للمبادئ، أصلٌ لقدرتها. الأصلي هو تأثيرها على الخيال.

إن تأثير التداعي هذا سوف يتجلى بثلاثة أشكال[1]. إما أن تأخذ الفكرة دوراً، بما أنها قادرة على تمثيل كل الأفكار التي تقترن بها في الخيال بفعل التشابه: فكرة عامة. أو أن إتحاد الأفكار بفعل الفكر يكتسب انتظاماً لم يكن يمتلكه، «حيث أن الطبيعة تدل كل واحد، إذا صح القول، على الأفكار البسيطة الأجدر بالاتحاد في فكرة مركبة»[2]: الجوهر substance والشكل mode. أو أن فكرة تقدّم أخرى[3]: علاقة. وتأثير التداعي في الحالات الثلاث هو الانتقال السهل من روح فكرة إلى أخرى؛ وكُنْهُ العلاقة هو الانتقال السهل[4]. إن الفكر، الذي أصبح طبيعة، يمتلك نزوعاً.

لكن في الوقت نفسه الذي ترجع فيه الطبيعة إلى الفكرة، لأنها تقرنها في الفكر، لا تكتسب الفكرة أي صفة جديدة تكون خاصة بها ويمكنها أن تنسبها إلى موضوعها؛ لا يظهر

---

(1) Tr...، ص 78.
(2) Tr...، ص 75.
(3) Tr...، ص 78.
(4) Tr...، ص 352.

أي نوع من الأفكار الجديدة. ترتبط الأفكار بصورة متشاكلة، لكن من دون أن تكون العلاقات موضوع فكرة. يلاحظ هيوم هكذا أن الفكرة العامة يجب أن تمثّل، لكن لا يمكن أن يحصل ذلك إلا في الفنطاسيا، بشكل فكرة خاصة تمتلك كميةً وكيفيةً محددتين[1]. فمن جهة، لا يمكن الخيال أن يصبح في ذاته طبيعة من دون أن يبقى لذاته فنطاسيا أكثر من ذلك، تجد الفنطاسيا هنا امتداداً جديداً سيكون في وسعها أن تتمسك دائماً بالعلاقات، أن تستعير لباس الطبيعة، تكوّن قواعد عامة تتجاوز الحقل المحدد للمعرفة المشروعة، موسّعةً المعرفة إلى ما وراء حدودها الخاصة بها. سوف تمرّر فنطاسياتها: لا يمكن ايرلندياً أن يمتلك روح الفكاهة، ولا يمكن الفرنسي أن يتمتع بالصلابة[2]. وللقضاء على أثر هذه القواعد الامتدادية، لأجل نسبة المعرفة إلى الذات، ستكون ثمة حاجة لممارسة قواعد أخرى، تصحيحية. وبدرجة أقل من النشاط الفنطاسي، لن يفوت الخيال - حين تحضر علاقة - أن يضاعفها، ويعززها بعلاقات أخرى غير مستحَقة مع ذلك[3].

(1) ...Tr، ص 103.

(2) ...Tr، ص 231.

(3) ...Tr، ص 328: «حين نصفُ أجساماً، لا يفوتنا أبداً أن نضع تلك التي تتشابه على تماس بعضها مع بعض، أو على الأقل من زوايا متطابقة: لماذا؟ إذا لم يكن لأننا نشعر برضى حين نجمع علاقة التماس بعلاقة التشابه، أو تشابه الأوضاع بتشابه الكيفيات». أنظر .Tr، ص 623 (هامش).

من جهة أخرى، لا يمكن تفعيل الفكر بحد ذاته بمبادئ الطبيعة من دون أن يبقى سلبياً. هو يخضع لمعلولات، ليست العلاقة ما يربط، بل ما هو مربوط؛ تكون السببية، على سبيل المثال، انفعالاً، انطباع انعكاس[1]، «معلول التشابه»[2]. إنها تُحَس[3]. هي إدراك للفكر، وليست خلاصة للفهم entendement: «لا يجب أن نكتفي بالقول إن فكرة العلة والمعلول تولد من الاتحاد المستديم لموضوعات؛ لكن علينا أن نؤكد أنها شبيهة بفكرة تلك الموضوعات»[4]. باختصار إن العلاقة الضرورية موجودة في الذات، **لكن بوصفها تتأمل**[5]. وهذا هو السبب في أن هيوم يلح تارة على الجانب الغريب في أطروحته، على الجهة السلبية؛ وطوراً على أورثوذكسيتها، على الجانب الإيجابي، الموضوعي. بوصف الضرورة كائنة في الذات، تكون العلاقة الضرورية فقط في الأشياء التقاءً مستديماً، **ليست الضرورة غير ذلك**[6]. لكنها في الذات بوصفها تتأمل، لا بوصفها تفعل[7]: الالتقاء المستديم هو كل

---

(1) ...Tr، ص 252.
(2) ...Tr، ص 251.
(3) ...Tr، ص 514.
(4) ...Tr، ص 514.
(5) ...Tr، ص 254.
(6) ...Tr، ص 254، 256.
(7) ...Tr، ص 517.

العلاقة الضرورية[1]. ليس التحديد لدى هيوم محدِّداً، إنه محدَّد. حين يتكلم هيوم على عمل للفكر، على نزعة، لا يريد أن يقول إنه فعَّال، بل إنه مفعَّل، بات ذاتاً. إن الغرابة المتماسكة في فلسفة هيوم إنما تكمن في تقديم ذاتية تتخطى ذاتها وليست مع ذلك أقل سلبية. تتحدد الذاتية كمعلول، إنها **إنطباع انعكاس**. يصبح الذهن ذاتاً، فيما تؤثر فيه المبادئ.

لا يمكن دراسة الطبيعة علمياً إلا في تأثيراتها على الذهن، لكن علم الذهن الوحيد والحقيقي يجب أن تكون الطبيعة موضوعة.

الطبيعة البشرية هي علم الإنسان الوحيد[2].

وهذا يعني في الوقت ذاته أن سيكولوجية التأثرات تجرِّد سيكولوجية الفكر من صفاتها، وأن التأثرات تكيِّف الفكر. وبذلك يتوضَّح التباس. إننا نشهد لدى هيوم التطور اللامتساوي لإلهامين متنوعين جداً. فمن جهة، إن سيكولوجية الفكر، هي سيكولوجية للفكرة، للعناصر البسيطة

---

(1) ...Tr، ص 508: «كل موضوع يحدده قَدَرٌ مطلق عند درجة معينة من الحركة، واتجاه ما لهذه الحركة، ولا يمكنه أن يبتعد عن هذا الخط الدقيق الذي يتحرك وفقاً له أكثر مما يمكنه أن يتحول إلى ملاك، أو روح، أو جوهر أعلى. ينبغي إذاً اعتبار أمثلة المادة كأمثلة أفعال ضرورية؛ وكل ما يتساوى، من هذه الناحية، مع المادة ينبغي الاعتراف بأنه ضروري» (نحن الذين نضع خط التشديد).

(2) ...Tr، ص 366.

أو للحدود الدنيا، للأشياء التي لا تقبل القسمة: هي تشغل بشكل أساسي الجزء الثاني من منظومة الفهم، «فكرتي الحيّز والزمن». هي الذَّرِّية. ومن جهة أخرى، إن سيكولوجية الطبيعة البشرية هي سيكولوجية النزعات، لا بل انتروبولوجيا بالأحرى، علم للممارسة، وللأخلاق بوجه خاص، والسياسة والتاريخ، وأخيراً نقد حقيقي للسيكولوجيا، لأنها تجد حقيقة موضوعها المعطى في كل التحديدات التي ليست معطاة في فكرة، في كل الكيفيات التي تتجاوز الفكر. هذا الالهام التالي هو الترابطية(*). إن الخلط بين الترابطية والذَّرية تفسير معكوس غريب. لكن بالضبط، لماذا يبقى لدى هيوم الالهام الأول، لاسيما في نظرية الحيّز (أو المكان)؟ لقد رأينا ذلك؛ إذا كانت سيكولوجيا التأثرات تنطوي في مشروعها على نقد سيكولوجيا للفكر وإقصائها، كعلم يستحيل تكوينه، فهي تضم مع ذلك في موضوعها الإحالة الجوهرية إلى الفكر كحدّ لتكييفات الطبيعة. لأن الفكر بذاته هو مجموعة ذرات، ليست السيكولوجيا الحقيقية ممكنة فوراً ولامباشرة: لا تجعل مبادئ من الفكر بحد ذاته موضوع علم ممكناً إلا عبر إعطائه أولاً طبيعة موضوعية. إن هيوم لا يصنع إذاً سيكولوجيا ذرية، إنه يدل في الذرية على حالة لا تسمح بسيكولوجيا. هكذا لن

(*) نظرية تفسّر الحياة العقلية على أنها نتيجة الترابطات التي حدثت بين الإحساسات والمعاني (المعرب).

يكون بالامكان أن يؤخذ على هيوم كونه أهمل المشكلة المهمة، مشكلة شروط علم الانسان. سوف يجري التساؤل حتى إذا كان الكُتّاب الحديثون لا يكررون مشروع فلسفة هيوم؛ حين يطابقون مع كل لحظة إيجابية من علم الانسان نقداً مثابراً للذرية، متعاملين معها حينئذٍ كأطروحة تاريخية ومحدَّد موقعها أقل مما كالفكرة المتعلقة عموماً بما لا يمكن أن تكون السيكولوجيا، ومدينينها باسم الحقوق الملموسة لعلم الطباع وعلم الاجتماع، الانفعالي أو الاجتماعي.

كان يقول كونت بصدد السيكولوجيات المستحيلة إن الفكر بات الموضوع الحصري تقريباً لتنظيراتها، والملكات التأثرية المتنوعة، المهمَلة بصورة كلية تقريباً والمخضَعة من جهة أخرى للذكاء. إن مجمل الطبيعة البشرية إنما تعيد رسمه إذاً بصورة غير أمينةٍ بتاتاً، هذه المنظومات غير المجدية[1].

كل الكتّاب الجيدين يتفقون على الأقل بصدد استحالة سيكولوجية للفكر. وهذا هو السبب الذي ينتقدون لأجله، بهذا القدر الكبير من الاهتمام، كل مماثلة للوعي مع المعرفة. وهم يختلفون فقط بصدد تعيين العوامل التي تعطي الفكر طبيعة. هذه العوامل هي تارة الجسم، المادة: يجب عندئذٍ أن تخلي السيكولوجيا المكان للفيزيولوجيا. وطوراً هي مبادئ

(1) أنظر كونت، Cours de philosophie positive، شليشر، الجزء الثالث، ص41.

مخصوصة، معادل نفسي للمادة تجد السيكولوجيا فيه موضوعها الوحيد الممكن وشرطها العلمي في آن معاً. لقد اختار هيوم، مع مبادئ التداعي، هذه الطريق الأخيرة، الأصعب أو الأكثر جرأة. من هنا تعاطفه مع المادية، وتحفظه في الوقت عينه.

لقد بيّنّا فقط، حتى الآن، أن مشكلة فلسفة هيوم كانت التالية: كيف يصبح الفكر طبيعة؟ لكن لماذا هو هذا؟ ينبغي تناول كل شيء من جديد، على صعيد آخر. إن مشكلة هيوم تتعلق حصرياً بالواقع؛ هو تجريبي **Quid facti?** ما هو واقع المعرفة؟ المفارقة أو التجاوز؛ أؤكد أكثر مما أعرف، يتجاوز حكمي الفكرة. وبعبارات أخرى: أنا ذات. أقول: قيصر مات، والشمس سوف تشرق غداً، روما موجودة، أتكلم عموماً وأعتقد، أقيم علاقات، هذا واقع، ممارسة. في المعرفة، ما هو الواقع؟ الواقع هو أن هذه الممارسات لا يمكن أن تعبر عن نفسها بشكل فكرة، من دون أن تكون هذه الفكرة متناقضة على الفور. مثلاً، عدم تلاؤم الفكرة العامة أو المجردة مع طبيعة فكرة[1]، أو ترابط فعلي بين الموضوعات مع الموضوعات التي يتم تطبيقها عليها[2]. والتعارض أكثر

(1) ...Tr، ص 84: «إنه تناقض في الحدود؛ وهذا يتضمن حتى الأكثر وضوحاً بين التناقضات، أي أنه يمكن الشيء نفسه أن يكون موجوداً وألا يكون موجوداً في آن».

(2) ...Tr، ص 255.

حسماً بقدر ما يكون مباشراً، مقرِّراً مباشرة[1]. ولا يصل هيوم إلى ذلك بنتيجة نقاش طويل، بل ينطلق من ذلك، حتى أن منطوق التناقض يتخذ بصورة طبيعية مظهر تحدٍّ أولي، العلاقة الوحيدة للفيلسوف مع الغير في منظومة الفهم[2]. «دلني على الفكرة التي تزعم امتلاكها». ورهان التحدي إنما هو سيكولوجية الفكر. في الواقع، إن للمعطى، للتجربة الآن معنيين متعاكسين. إن المعطى، هو الفكرة كما هي معطاة في الفكر، من دون أي شيء يتجاوزها، حتى الفكر، لابل حتى هو بوجه خاص، المماثل مذاك للفكرة. لكن التجاوز هو أيضاً معطىً، بمعنى مختلف تماماً وبطريقة أخرى، كممارسة، كتأثر affection للفكر، كانطباع للانعكاس؛ يقول هيوم إن الانفعال passion لا يتطلب تعريفاً[3]؛ وبالطريقة عينها، يكون الاعتقاد (أو الايمان) «شيئاً ما غير محدد» يحس به كل واحد كفايةً[4]. تتكون الذاتية التجريبية في الفكر تحت تأثير المبادئ التي تؤثر فيه، ليس للفكر سمات ذاتٍ مسبقة. إن

(1) لقد بيّن لابورت بوضوح، لدى هيوم، الطابع المتناقض بصورة مباشرة الذي كانت تأخذه ممارسة معبَّر عنها كفكرة. بهذا المعنى، تكون الصيغة المستحيلة للتجريد هي التالية: كيف نجعل من العدد 2 العدد 1؟ أنظر Le problème de l'abstraction:.

(2) ...Tr، ص 356، بصدد «الوحدة اليائسة» للفيلسوف، وص 244 بصدد لاجدوى المحاكمات الطويلة.

(3) ...Tr، ص 375.

(4) ...Tr، ص 173.

السيكولوجية الحقيقية، سيكولوجية التأثرات، سوف تتضاعف إذاً في كل لحظة من لحظاتها بنقد سيكولوجية زائفة للفكر، عاجزة بالفعل عن أن تفهم من دون تناقضٍ العنصرَ المكوِّن للحقيقة البشرية. لكن لماذا ينبغي أخيراً أنْ تقوم الفلسفة بهذا النقد، أن تعبر عن التجاوز في فكرة، أن تنتج التناقض، تُظهر التعارض (أو عدم التلاؤم) على أنه واقع المعرفة؟.

هذا عائد في الوقت ذاته إلى أن التجاوز المعطى ليس معطى في فكرة، بل يحيل إلى الفكر، لأنه يصفه. إن الفكر هو في الوقت عينه موضوع نقد، وحد إحالة ضرورية. هذه هي ضرورة النقد. وهذا هو السبب في أن مسعى هيوم، في مسائل الفهم، لا يتغيّر أبداً، ينطلق من غياب فكرة في الفكر إلى حضور تأثر للفكر. يؤكد نفي فكرة الشيء تماثل طابع هذا الشيء مع طبيعة انطباع انعكاس. هكذا بالنسبة للوجود، الفكرة العامة، الترابط الضروري، الأنا، الشر والفضيلة. في كل هذه الحالات، إن نفي الفكرة هو الذي يُستخدم كمعيار، أكثر مما يمكن اعتبار معيار الفكرة منفياً. يجري إدراك التجاوز دائماً وأولاً في علاقته السلبية بما يتجاوزه[1]. على العكس،

(1) يقول لنا هيوم بوضوح، بصدد الأفكار العامة، إنه ينبغي المرور بالنقد أولاً، لأجل فهم أطروحته: «ربما تستطيع هذه التأملات أن تفيد في إزاحة كل صعوبات الفرضية التي اقترحتها بصدد الأفكار المجردة، بالتعارض مع تلك التي كانت لها الغلبة حتى الآن في الفلسفة. لكن، في الحقيقة، أضع ثقتي بوجه خاص في ما سبق أن أثبتُّه بصدد استحالة =

ففي بنى التجاوز، يجد الفكر إيجابية تأتيه من الخارج.

لكن عندئذٍ، كيف يمكن التوفيق بين مجمل هذا المسعى ومبدأ هيوم، القائل بأن كل فكرة تشتق من انطباع مطابق لها، وبالتالي، يعاد إنتاج كل انطباع معطى في فكرةٍ تمثله بالضبط؟ إذا كانت الضرورة، مثلاً، انطباع انعكاس، ثمة بالضرورة فكرة ضرورة[1]. يقول هيوم أيضاً أن النقد لا ينتزع من فكرة الترابط الضروري معناها، هو يقضي فقط على تطبيقاتها السيئة[2]. ثمة بالتأكيد فكرة ضرورة. لكن في الأساس، إذا كان ينبغي الكلام على انطباع انعكاس، فذلك بمعنى أن العلاقة الضرورية هي الفكر بوصفه قد أثرت به فكرةُ موضوعٍ (ضمن بعض الظروف)، ألزمته بأن يكوِّن فكرة موضوعٍ آخر. إن إنطباع الضرورة لا يمكن أن ينتج الفكرة ككيفيّة للأشياء، لأنه تكييف للفكر، وميزة انطباعات الانعكاس، وهي معلولات للمبادئ، أنها تكيِّف، بصورة متنوعةٍ، الفكر كذات. إن ما ينكشف ستره إذاً إنطلاقاً من التأثرات، إنما هو فكرة هذه الذاتية. لا يعود في وسع كلمة فكرة أن تمتلك المعنى عينه. تصبح سيكولوجية التأثرات فلسفة ذات متكوِّنة.

- الأفكار العامة انطلاقاً من الطريقة المستخدمة عموماً لتفسيرها». لنفهم ما هو تأثرٌ للفكر، ينبغي المرور بنقد سيكولوجيةٍ للفكر.

(1) ...Tr، ص 352.

(2) ...Tr، ص 248.

هذه الفلسفة هي التي خسرتها العقلانية. إن فلسفة هيوم هي نقد حاد للتمثُّل représentation. لا يقوم هيوم بنقدٍ للعلاقات، بل بنقدٍ للتمثلات، وذلك بالضبط لأنها لا يمكن أن تمثل العلاقات. إذ جعلت العقلانية من التمثل معياراً، إذ وضعت الفكرة في العقل، وضعت في الفكرة ما لا يترك نفسه يتكوَّن في المعنى الأول للتجربة، ما لا يترك نفسه يعطى من دون تناقضٍ في فكرة، عمومية الفكرة بالذات ووجود الموضوع، مضمونَ كلمات «دائماً، شامل، أو ضروري أو حقيقي»؛ نقلت تحديد الفكر إلى الموضوعات الخارجية، ملغية بالنسبة للفلسفة معنى الممارسة والذات وفهمهما. في الواقع، ليس الفكر عقلاً، إنما العقل هو تأثر للفكر. وبهذا المعنى سوف يقال عنه إنه غريزة[1]، عادة، طبيعة[2].

ليس العقل غير تحديد عام وهادئ للانفعالات passions يقوم على رؤية من بعيد أو على الانعكاس[3].

العقل نوع من العاطفة. هكذا، مثلما تنطلق طريقة الفلسفة من غياب فكرة إلى حضور انطباع، تذهب نظرية العقل من شكوكية إلى وضعية positivisme، من شكوكية scepticisme

(1) ...Tr، ص 266: «ليس العقل سوى غريزة عجيبة وغير ممكن فهمها في نفوسنا، تستولي علينا عن طريق سلسلة من الأفكار، وتضفي على هذه الأفكار صفات خاصة».

(2) ...Tr، ص 274.

(3) ...Tr، ص 709.

للعقل إلى وضعيةٍ للعاطفة، تتضمن العقل أخيراً كانعكاس للعاطفة في الفكر المكيّف.

مثلما جرى تمييز الذّرّية والترابطية، سوف يجري تمييز معنيين للفكرة، إذاً معنيين للانطباع. بمعنىً ما، ليست لدينا فكرة الضرورة؛ وبمعنى آخر، لدينا هذه الفكرة. على الرغم من النصوص التي تُقدِّم فيها انطباعات الإحساس وانطباعات الانعكاس، وفي الوقت ذاته أفكار الاحساس وأفكار الانعكاس، ويتم جعلها متجانسة قدر الإمكان[1]، فإن الفرق هو في الطبيعة بين الطرفين. يشهد على ذلك النص التالي:

هاكم ما هو ضروري لإنتاج فكرة انعكاس؛ لا يمكن الفكر، إذ يراجع ألف مرة كل أفكار الاحساس الخاصة به، أن يستخلص منها على الاطلاق فكرة أصلية جديدة، إلا إذا صاغت الطبيعة ملكاته بحيث يبدو أنه يتولد انطباع أصلي جديد من تأمل كهذا[2].

إن انطباعات الإحساس هي فقط أصل الفكر؛ أما انطباعات الانعكاس فهي تكييف الفكر، معلول المبادئ في الفكر. إن وجهة نظر الأصل، التي ترى أن كل فكرة تشتق من انطباع موجود سلفاً وتمثله، ليس لها بالتأكيد الأهمية التي أراد البعض أن ينسبها إليها: إنها تعطي فقط للفكر أصلاً بسيطاً، تجنب الأفكار أن تكون ملزمة بتمثيل أشياء، أشياء يصعب

---

(1) ...Tr، ص 72.

(2) ...Tr، ص 105 (نحن الذين نضع خط التشديد). أنظر .Tr، ص 386.

معها فهم تشابه الأفكار. إن الأهمية الحقيقية هي لجهة انطباعات الانعكاس، لأنها تكيّف الفكر كذات. إن جوهر التجريبية ومصيرها لا يرتبطان بالذرة، بل بالتداعي. إن التجريبية من حيث الجوهر لا تطرح مشكلة أصلٍ للفكر، بل مشكلة تكوين للذات. علاوة على ذلك، تنظر إلى هذا التكوين في الفكر على أنه معلول مبادئ عليا، لا ناتج تكوُّن. تصبح الصعوبة إذاً إقامة علاقة قابلة للتعيين بين معنيي الفكرة أو الانطباع، بين الأصل والتكييف. ولقد سبق أن رأينا الفرق بينهما. هذا الفرق هو ذلك الذي يلتقيه هيوم أيضاً على شكل تناقض للمعرفة؛ إنه يحدد مشكلة الأنا. ليس الفكر ذاتاً، إنه محَوّل إلى ذات. وحين تتشكل الذات في الفكر تحت تأثير المبادئ، يدرك الفكر نفسه في الوقت عينه كأنا لأنه مكيَّف. لكن بالضبط، إذا كانت الذات تتشكل فقط في مجموعة الأفكار، كيف يمكن مجموعة الأفكار أن تدرك نفسها بنفسها كأنا، كيف يمكنها أن تقول «أنا»، تحت تأثير المبادئ عينها؟ لا يفهم المرء كيف يمكن الانتقال من النزعات إلى الأنا، من الذات إلى الأنا. كيف يمكن الذات والفكر ألا يكونا إلا واحداً في الأنا؟ يجب أن تكون الأنا في الوقت نفسه مجموعة أفكار ونزوعاً، فكراً وذاتاً. هي تأليف، لكن عصيّ على الفهم، وتجمع في فكرتها الأصل والتكييف، من دون التوفيق بينهما.

ثمة مبدآن لا أستطيع أن أجعلهما مترابطين منطقياً، وليس

بمقدوري أن أتخلى عن أحدهما أو عن الآخر: كل إدراكاتنا (الحسية) المتمايزة هي وجودات متمايزة و: لا يلمح الفكر أبداً ترابطاً فعلياً بين وجودات متمايزة[1].

يضيف هيوم: يمكن حلاً أن يكون ممكناً. سوف نرى لاحقاً أي معنى يمكن إعطاؤه لهذا الأمل.

إن الموضوع الحقيقي للعلم هو الطبيعة البشرية. لكن فلسفة هيوم تقدم لنا كيفيتين لهذه الطبيعة، ضربين من نوع التأثر affection: معلولات التداعي، من جهة، ومعلولات الانفعال passion من جهة أخرى، كل واحدة (من هاتين الكيفيتين) هي تحديد منظومة، منظومة الفهم entendement، منظومة الانفعالات والأخلاق. ما هي العلاقة بينهما؟ بين الاثنتين، أولاً، يبدو التوازي يقوم ويتواصل بالضبط. يتجاوب الاعتقاد والتعاطف. فضلاً عن ذلك، كل ما يتضمنه التعاطف مما هو خاص به ويتجاوز الاعتقاد هو مماثل، بحسب التحليل، لما يضيفه الانفعال بالذات لتداعي الأفكار[2]. وعلى صعيد آخر، مثلما يحدد التداعي للفكر عمومية ضرورية، قاعدة لا غنى عنها لجهد المعرفة النظرية الذي يقوم به، فإن الانفعال passion يقدم له مضمون استدامة[3]، يجعل من

(1) ...Tr، ص 760.
(2) ...Tr، ص 421 ـ 422.
(3) ...Tr، ص Enq.418 .، ص 131.

الممكن نشاطاً عملياً وأخلاقياً، ويعطي التاريخ مدلوله. من دون هذه الحركة المزدوجة، لا تكون هناك حتى طبيعة بشرية؛ ويبقى الخيال فنطاسياً. والتطابقات لا تتوقف هنا: تكون علاقة الحافز والفعل action متجانسة مع السببية[1] بحيث إنه ينبغي تصور التاريخ كفيزياء للإنسان[2]. أخيراً، لأجل تحديد تفصيل الطبيعة، مثلما لأجل تكوين عالم للمُثُل الأخلاقية، يكون للقواعد العامة المعنى ذاته، الامتدادي والتصحيحي في الوقت عينه. لن تكون في متناول المرء حتى وسيلةُ مماثلةِ منظومة العقل مع النظرية، منظومة الأخلاق والانفعال مع الممارسة. فتحت تسمية الايمان (أو الاعتقاد)، ثمة ممارسة العقل، وبشكل تنظيم اجتماعي وعدالة، نظرية للأخلاق. أكثر من ذلك، في كل الحالات لدى هيوم، النظرية الوحيدة الممكنة هي نظرية للممارسة؛ بالنسبة للفهم، حساب الاحتمالات والقواعد

(1) ...Tr، ص 515: «إن السجين «حين يساق إلى المقصلة، يتوقع موته كنتيجة لثبات حراسه وولائهم، بالقدر ذاته لتوقعه إياه كنتيجة لعملية الفأس أو الدولاب». ليس ثمة فرق في الطبيعة بين البداهة الأخلاقية والبداهة الفيزيائية. أنظر .Tr، ص 258.

(2) Enquête، ص 131: «إن علاقات الحرب والمكائد، والمؤامرات والثورة هي تجارب تتيح للفيلسوف السياسي أو الأخلاقي تثبيت مبادئ علمه، بالطريقة نفسها التي يتآلف بها الطبيب أو فيلسوف الطبيعة مع طبيعة النباتات والمعادن والاشياء الخارجية الأخرى بواسطة التجارب التي يقوم بها عليها».

العامة، وبالنسبة للأخلاق والانفعالات، القواعد العامة والعدل.

لكن مهما تكن هذه التطابقات جميعاً على جانب عظيم من الأهمية، فهي فقط تقديم الفلسفة وتوزيع نتائجها. لا ينبغي لعلاقة التشابه بين الحقلين المتكونين أن تدعنا ننسى أيٍّ من الاثنين حدّد تكوُّن الحقل الآخر كمادةٍ للفلسفة. إننا نتساءل بخصوص الدافع إلى الفلسفة. على الأقل أن الواقع يَسْهل تقريره: إن هيوم هو كاتب أخلاقي، ومفكر سياسي، ومؤرخ. لكن لماذا؟.

يبدأ كتابه المبحث Le Traité بمنظومة الفهم entendement (بما هو مَلَكَةُ القواعد(*))، ويطرح مشكلة العقل raison (بما هو ملكة المبادئ(**)). بيد أن ضرورة مشكلة كهذه ليست بديهية، يلزمها أصل يمكن اعتباره كدافع للفلسفة. ليس لأن العقل يحلّ مشكلات يكون هو ذاته مشكلة. على العكس، لكي تكون ثمة مشكلة للعقل، متعلقة بحقله الخاص به، يلزم أن يفلت حقلٌ من العقل، طارحاً إياه أولاً للنقاش. إن الجملة المهمة والرئيسية في كتاب المبحث Traité هي التالية:

(*) الإضافة التوضيحية من وضعنا (م).

(**) صفة معنى مجرد يمثل شموله إلى معنى مجرد آخر بكامله أو إلى جزء منه (م).

لايتعارض مع العقل أن أفضّل دمار العالم على أن ينخدش إصبعي[1].

قد يكون التعارض أيضاً علاقة زائدة. فلكون العقل ليس متماداً coextensif[*] إلى الكينونة، لكونه لا ينطبق على كل ما هو كائن، يمكنه أن ينطرح للنقاش، وأن يطرح مشكلة طبيعته. الحقيقة، هنا، هي أنه لا يحدد الممارسة: هو غير كاف عملياً، وتقنياً. لا شك أنه يؤثر في الممارسة عن طريق إعلامنا حول وجود شيء، هو الموضوع الخاص بانفعال، عن طريق اكتشاف رابط علل ومعلولات، وسيلة إرضاء[2]. لكن لا يمكن القول إنه ينتج فعلاً، ولا أن الانفعال يناقضه، ولا إنه يكافح انفعالاً. إن التناقض يتضمن على الأقل خلافاً بين الأفكار والموضوعات التي تمثلها:

الانفعال هو وجود بدائي، أو إذا شئتم شكلٌ بدائي من الوجود، ولا ينطوي على أي كيفية تمثيلية تجعل منه نسخة عن وجود آخر أو شكل آخر[3].

لا تدع التمييزات الأخلاقية نفسها تتولد بواسطة العقل، لأنها توقظ الانفعالات، وتنتج الفعل أو تحول دونه[4]. لكي يكون ثمة تناقض بفعل سرقة مُلكيات، ونقض وعود، يلزم أن

(1) ...Tr، ص 525.
(2) ...Tr، ص 574.
(3) ...Tr، ص 525.
(4) ...Tr، ص 572.

توجد وعود ومُلكيات في الطبيعة. يمكن دائماً أن ينطبق العقل، لكنه ينطبق على عالم سابق، يفترض أخلاقاً سابقة، نظاماً للغايات[1]. إذاً لكون الممارسة والأخلاق غير مباليتين بالعقل في طبيعتهما (لا في ظروفهما)، سوف يبحث العقل عن اختلافه. لكونه (أي العقل) منفياً من الخارج سوف ينتفي من الداخل ويكتشف نفسه كعُته، كشكوكية. وأيضاً، لكون هذه الشكوكية تمتلك أصلها ودافعها في الخارج، في لامبالاة الممارسة، تكون الممارسة بحد ذاتها لامبالية بالشكوكية: يمكن اللعب دائماً بالنرد[2]. يتصرف الفيلسوف كجميع الناس: إن ميزة المتشكك هي في الوقت عينه أن **محاكمته** **raisonnement** لا تتقبّل دحضاً ولا تنتج القناعة[3]. نقع إذاً على الخلاصة السابقة، وقد استُكْملت هذه المرة: تستتبع الشكوكية والوضعية إحداهما الأخرى في **محاكمةٍ** واحدةٍ للفلسفة. إن وضعية positivisme الانفعال والأخلاق تنتج شكوكية بصدد العقل؛ هذه الشكوكية المستبطَنَة، التي أصبحت شكوكية للعقل تنتج بدورها وضعيةً للفهم متصورةً على صورة الأولى، كنظرية ممارسة[4].

---

(1) ...Tr، ص 584.

(2) ...Tr، ص 362.

(3) Enq.، ص 210.

(4) على العكس، بفعل عودة دقيقة للأشياء، يتساءل الفهم عندئذٍ عن طبيعة الأخلاق: .Tr، ص 363 ـ 364.

على الصورة لكن ليس على الشَبَه. يمكن الآن فهم الفرق بالضبط بين منظومة الأخلاق ومنظومة الفهم entendement. إننا نميز، في نوع التأثر، حدّين، التأثر الانفعالي والأخلاقي، والتجاوز، بُعد المعرفة. لا شك أن مبادئ الأخلاق، وكيفيات الانفعال الاصلية والطبيعية تتجاوز الفكر وتؤثر فيه، مثل مبادئ التداعي؛ إن الذات التجريبية متكونة جيداً في الفكر بفعل كل المبادئ المتحدة. لكن فقط تحت التأثير (غير المتساوي من جهة أخرى) الخاص، بمبادئ التداعي، لا المبادئ الأخرى، يمكن هذه الذات بحد ذاتها أن تتخطى المعطى: إنها تعتقد. بهذا المعنى الدقيق يتعلق التجاوز حصراً بالمعرفة: يحمل الفكرة إلى ما وراء ذاتها، معطياً إياها دوراً، مؤكداً موضوعها، مكوّناً روابطها. إلى حد أنه، في منظومة الفهم entendement، سوف تتم، بادئ ذي بدء، دراسة المبدأ الأهم الذي يؤثر في الفكر، في النشاط، في حركة ذاتٍ تتجاوز المعطى: يجري فهم طبيعة العلاقة السببية في الاستدلال (المباشر)(*) L'inférence[1]. أما بالنسبة للأخلاق،

(*) إثبات صحة قضية أو خطئها، بأخذها مباشرة من قضية أو قضايا أخرى. ونحن سوف نستخدم الكلمة من دون أي إضافة، بأن نعربها بـ استدلال، في حين نضيف إلى هذه الكلمة أحياناً كلمة (مباشر) بين هلالين، لإبراز صفته هذه (م).

(1) ...Tr، ص 256: «إن النسق الذي اتبعناه، بأن نتفحص أولاً استدلالنا وفقاً للعلاقة قبل أن نكون فسّرنا العلاقة بحد ذاتها، ما كان ليُعتبر قابلاً =

فالأمر يأخذ منحى آخر تماماً، حتى حين تأخذ على سبيل القياس شكل عرضٍ للتجاوز[1]. ثمة، ليس من استدلال ينبغي القيام به.

لا نستدل على أن طبعاً فاضلٌ من كونه يعجبنا، بل إذ نشعر بأنه يعجبنا بهذه الطريقة الخاصة، نشعر بالفعل بأنه فاضل[2].

تقبل الأخلاق بالفكرة كعامل لظروفها وتتلقى التداعي كعنصر متكوّن للطبيعة البشرية. على العكس، ففي منظومة الفهم، يكون التداعي عنصراً مكوّناً، العنصر الوحيد المكوِّن، للطبيعة البشرية. وكتوضيح لهذه الإزدواجية، سوف يتم الرجوع إلى تمييز هيوم بين أنايَيْن[*][3] وإلى الطريقة المختلفة التي يقدم بها المشكلات المطابقة ويعالجها بها.

هنالك إذاً نوعان من الممارسات، ينبغي على الفور أن تُبرز

= للعذر لو كان بالامكان التصرف وفقاً لطريقة مختلفة».

(1) ...Tr، ص 584 ـ 586.

(2) ...Tr، ص 587، **Enquête sur les principes de la morale** (ترجمة لوروا)، ص 150.

(*) يفترض لغوياً كتابة الكلمة من دون ألف، أي أنيَيْن، لكننا اعتبرنا أن من الأفضل الابقاء على الألف وزيادة التثنية، إبرازاً للكلمة الأصلية (م).

(3) ...Tr، ص 543: [illegible] الهوية الشخصية بما هي تتصل بفكرنا أو بخيالنا، من تلك الهوية ذاتها بوصفها تتصل [illegible] الاهتمام الذي نوليه لأنفسنا.

سمات متمايزة جداً. إن ممارسة العقل تحدِّد تفصيل الطبيعة، وهي تعمل على أساس الامتداد. فالطبيعة، موضوع الفيزياء، هي partes extra partes[*] وهنا يكمن جوهرها. إذا نظرنا للموضوعات في فكرتها، يمكن لكل هذه الموضوعات «أن تصبح عللاً أو معلولات بعضها للبعض الآخر»[1]، لأن العلاقة السببية ليست إحدى كيفياتها: من الناحية المنطقية، يمكن كل شيء أن يكون علة لأي شيء. إذا لاحظنا من جهة أخرى ترابط موضوعين، فإن كل حالة من الحالات المختلفة من حيث العدد التي تقدمها مستقلة عن الأخرى، كل واحدة لا تمارس تأثيراً على الأخرى؛ إنها «منفصلة كلياً بواسطة الزمان والمكان»[2]. إنها الاقسام المؤلفة لاحتمال[3]. في الواقع، إذا كان الاحتمال يفترض السببية، فإن اليقين الذي يولد من الاستدلال السببي هو حدٌّ له، حالةٌ خاصة من الاحتمال، تلاقي احتمالاتٍ مطلقٌ عملياً[4].

إن الطبيعة هي بالتأكيد مقدار امتدادي؛ تقبل إذاً الخضوع للتجربة المادية والحساب. المهم هو تحديد أجزائها: إنها وظيفة القواعد العامة في حقل المعرفة. ليس هناك كلٌّ

(*) باللاتينية في النص (م).

(1) Tr...، ص 260.

(2) Tr...، ص 250.

(3) Tr...، ص 219.

(4) Tr...، ص 213.

للطبيعة، ليس ثمة ما يلزم اكتشافه أكثر مما يلزم اختراعه. ليست الجملة totalité غير جَمْعَة؛ «إن وحدة هذه الأجزاء في كل... ينجزها فقط فعل تعسفي من أفعال الفكر، وليس لها أي تأثير على طبيعة الأشياء[1]». ليست القواعد العامة للمعرفة، بوصف عموميتها تتعلق بكل، مختلفةً عن مبادئ فهمنا entendement الطبيعية[2]. يقول هيوم إن الصعب ليس اختراعها، بل تطبيقها.

ليس الأمر على هذه الحال بالنسبة لممارسة الاخلاق، بل العكس. ثمة تكون الأجزاء معطاةً، من دون استدلال متوجب، من دون تطبيق ضروري. لكن بدلاً من أن تكون امتدادية، يستبعد بعضها بعضاً. ليست الأجزاء جزئية كما في الطبيعة، بل هي متحيزة. وفي ممارسة الأخلاق، يكون الصعب هو حرف التحيز، الانعراج. المهم هو الاختراع: العدالة فضيلة اصطناعية، «الانسان نوع مبتكِر»[3]. الشيء الجوهري هو تشكيل كلٍّ من الأخلاقية؛ العدالة رسم ذهني schème[4]. الرسم الذهني هو مبدأ المجتمع بالذات.

إن فعل عدالة معزولاً منظوراً إليه في ذاته، يمكن أن يكون غالباً

---

(1) Dialogues، ص 258.
(2) Tr...، ص 262.
(3) Tr...، ص 601.
(4) Tr...، ص 615.

مخالفاً للخير العام؛ إن تآزر كل الناس في رسم ذهني، أو في منظومة عامة للأفعال، هو الذي يكون نافعاً[1].

لم يعد الأمر يتعلق بتجاوز، بل بتكامل. خلافاً للعقل الذي ينطلق دائماً من أجزاء إلى أجزاء، فإن العاطفة ترتكس على كُلاّت (جمع كل)[2]. وبسبب ذلك، نكون في حقل الأخلاق إزاء معنى آخر للقواعد العامة.

---

(1) ...Tr، ص 705.

(2) **Enquête sur les principes de la morale**، ص 151.

الفصل الثاني

عالم الثقافة والقواعد العامة

ينبغي تفسير تحديدات الأخلاق هذه. إن كُنه الوعي الأخلاقي هو التأييد، والاستهجان. إن لهذا الشعور الذي يجعلنا نمتدح أو نلوم، لهذا الألم وتلك اللذة اللذين يحددان العيب والفضيلة، طبيعةً أصلية: إنها ناتج التبصُّر في طبع على وجه العموم، من دون الرجوع إلى مصلحتنا الخاصة[1]. لكن ما الذي يمكن أن يجعلنا نتخلى من دون استدلال عن وجهة نظر خاصة بنا، و«بمجرد المراقبة» نتبصّر في طبعٍ على وجه العموم، أي ندركه ونعيشه بما هو مفيد للغير أو للشخص بالذات، بوصفه ممتعاً للغير أو

(1) ...Tr، ص 588: «فقط حين يجري التبصّر في طبع عموماً، من دون الرجوع إلى مصلحتنا الخاصة، ينتج هذا الوعيَ وهذا الشعور اللذين يسمحان بوصفه أخلاقياً بالطيّب أو الشرير».

للشخص بالذات؟ إن جواب هيوم بسيط: هو التعاطف، يقول. لكن ثمة إغراباً paradoxe[*] في التعاطف يفتح أمامنا فُسحة أخلاقية، عموميّةً، لكن هذه الفسحة بالذات لا امتداد لها، وهذه العمومية من دون كمية. فلكي يكون التعاطف أخلاقياً، يجب أن يمتد إلى المستقبل؛ ألا ينحصر في الوقت الحاضر، يَلْزم أن يكون تعاطفاً مزدوجاً، أي توافُق انطباعات يتضاعف برغبة في لذة الغير، ويمَقْتِ ألمه[1]. وإنه لَوَاقعٌ أن التعاطف موجود، ويمتد طبعاً. لكن هذا الامتداد لا يتأكد من دون استبعاد: تستحيل مضاعفة التعاطف

من دون مساعدة ظرف حاضر يصيبنا بصورة حادة[2]،

مستبعداً الحالات التي لا تُقدمه. وهذا الظرف، إذا نُظِر إليه تبعاً للفنطاسيا، يكون درجة المصيبة، ضخامتها[3]؛ أما تبعاً للطبيعة البشرية، فيكون الاقتران، أو التشابه أو السببية، مَنْ نحبهم، وفقاً للظروف، هم أقرباؤنا، وأشباهُنا وأهلنا[4]. باختصار، إن سخاءنا محدود بطبيعته؛ ما هو طبيعي بالنسبة

(*) رأي أو ظاهرة مخالفة لما هو متوقع أو مألوف أو مقبول (م).
(1) Tr...، ص 487.
(2) Tr...، ص 492.
(3) Tr...، ص 493.
(4) Tr...، ص 600.

إلينا، إنما هو سخاء محدود[1]. يمتد التعاطف طبعاً إلى المستقبل، لكن بمقدار ما تحدُّ الظروف من امتداده. إن قفا العمومية بالذات الذي يدعونا إليه هو تحيُّز، «الامساواة في التأثر» يمنحنا إياها على أنها سمة طبيعتنا: «إلى حد جعلنا ننظر إلى كل انتهاكٍ جسيم لهذه الدرجة من التحيز، عن طريق توسيع أو تضييق شديد لهذه التأثرات، على أنه فاسد ولاأخلاقي»[2]. إننا ندين الأهل الذين يفضلون غرباء على أولادهم.

هكذا ليست طبيعتنا هي الأخلاقية، بل أخلاقنا هي التي في طبيعتنا. إن إحدى فكرات هيوم الأشد بساطة، لكن الأكثر أهمية، هي التالية: الانسان أقل أنانية بكثير مما هو متحيز. يظن المرء أنه فيلسوف ومفكر جيد إذ يؤكد أن الأنانية هي المحرك الأخير لكل نشاط. هذا بالغ السهولة. ألا نلاحظ.

أن هناك القليل من الناس الذين لا يمنحون القسم الأعظم من ثروتهم لإرواء لذّات امرأتهم ولتعليم أولادهم، غير مستبقين إلا القسم الأصغر لاستخدامهم الخاص وتسليتهم الشخصية؟[3].

الحقيقة أن كل إنسان هو دائماً إنسان عشيرة، أو جماعة،

---

(1) ...Tr، ص 712.

(2) ...Tr، ص 606.

(3) ...Tr، ص 604.

وقبل أن تكون مقولات العائلة، والصداقة، والجيرة، نماذج الجماعة لدى تونيز[*] Tönnies، هي تحديدات التعاطف الطبيعية، لدى هيوم. وبالضبط، لأن كنه الانفعال، كنه المصلحة الخاصة ليس الأنانية بل التحيز، لا يتخطى التعاطف من جهته المصلحة الخاصة، أو الهوى، «يتبع حسُّ الواجب دائماً مجرى أهوائنا المعتاد والطبيعي[1]». فلنمض إلى النهاية، مع احتمال أن نخسر في الظاهر مغنم تمييزنا الأنانية والتعاطف: لا يتعارض هذا الأخير مع المجتمع أقل مما تفعل تلك.

إن تأثراً على هذه الدرجة من النبل، بدلاً من إعداد الناس لتكوين مجتمعات واسعة، يكون متعارضاً مع ذلك، بقدر ما هي حال الأنانية الأشد ضيقاً[2].

ليس لدى أحدٍ تعاطُفات الغير بالذات؛ إن تعددية التحيزات المحدَّدة هكذا، هي التناقض، هي العنف[3]. هذا ما تنتهي إليه الطبيعة؛ ليس ثمة لغة عاقلة بين الناس، على هذا المستوى.

(*) عالم اجتماع ألماني (1855 ـ 1936)، صاحب **Gemeinschaft und Gesellschaft** (1887)، وهو عمل يميز فيه الرابط الاجتماعي الطبيعي والعضوي (الجماعة) من ذلك الموجَّه إلى هدف (المجتمع) (م).

(1) ...Tr، ص 600.

(2) ...Tr، ص 604.

(3) ...Tr، ص 709، وص 730.

لكل إنسان خاص موقعٌ خاص بالنسبة للآخرين؛ وسيكون مستحيلاً أن نتمكن يوماً من التحادث بتعابير عاقلة، إذا كان كل واحد منا ينظر إلى الأطباع والأشخاص فقط كما يظهرون له من وجهة نظره الخاصة[1].

بيد أنه إذا كان التعاطف مثل الأنانية، أيُّ أهمية تكون لملاحظة هيوم التي مفادها أن الإنسان ليس أنانياً، بل متعاطف؟ وفي الواقع، إذا كان المجتمع يجد في التعاطف القدر ذاته من الإعاقة الذي يجده في الأنانية الصِّرفة، فإن ما يتغير مع ذلك وبصورة مطلقة إنما هو معنى المجتمع، بنيته بالذات، حسبما ننظر إليه إنطلاقاً من الأنانية أو من التعاطف. ففي الواقع، يكون على الأنانيات أن تحدَّ نفسها فقط، أما بالنسبة للتعاطفات فالأمر مختلف تماماً: ينبغي دمجها، دمجها في جملةٍ totalité إيجابية. إن ما يأخذه هيوم بالضبط على نظريات العقد هو أنها تقدم لنا صورة مجردة وزائفة عن المجتمع، تحدِّد لنا المجتمع بصورة سلبية فقط، تجعلنا نرى فيه مجموعة من تقييدات الأنانيات والمصالح، بدلاً من فهمه كمنظومةٍ إيجابية لمشاريع مختَرَعة. وهذا هو السبب في أنه من المهم التذكير بأن الإنسان الطبيعي ليس أنانياً: كل شيء يتوقف عليه، ضمن تصوُّر للمجتمع. إن ما نجده في الطبيعة، عند الاقتضاء، إنما هي عائلات؛ لذا فإن حالة الطبيعة هي منذ

(1) ...Tr، ص 707.

الآن ودائماً شيء مختلف عن مجرد حالة طبيعة[1]. يجري تفسير العائلة، بالاستقلال عن أي تشريع، بالغريزة الجنسية وبالتعاطف، تعاطف الأهل في ما بينهم، وتعاطف الأهل مع ذرّيتهم[2]. فلنفهم إنطلاقاً من ذلك مشكلة المجتمع، لأن هذا الأخير يجد عائقه في التعاطفات بحد ذاتها لا في الأنانية. لاشك أن المجتمع هو في الأصل اجتماع عائلات؛ لكن اجتماع عائلات ليس إجتماعاً عائلياً. لا شك أن العائلات هي الوحدات الاجتماعية حقاً؛ لكن ميزة هذه الوخدات ليست أنها تنجمع؛ هي تستبعد بعضها بعضاً، إنها متحيزة وليست جزئية. أهلُ هذا هُمْ دائماً غرباء ذلك: ينفجر التناقض في الطبيعة. ليست مشكلة المجتمع، بهذا المعنى، مشكلة تقييد ووضع حدود، بل مشكلة دمج في وحدة متكاملة. إن دمج التعاطفات في وحدة متكاملة إنما هو جعل التعاطف يتخطى تناقضه، تحيّزه الطبيعي. ويستتبع هكذا دمجٌ عالماً أخلاقياً إيجابياً، ويتم في الاختراع الإيجابي لعالمٍ كهذا.

وهذا يعني أن العالم الأخلاقي لا يَؤول إلى غريزة أخلاقية، إلى تحديدات التعاطف الطبيعية[3]. يؤكد العالم

---

(1) Enquête sur les principes de la morale، ص 45.

(2) ...Tr، ص 603.

(3) ...Tr، ص 748: «أولئك الذين يُرجعون الحس الأخلاقي إلى غرائز أصلية للنفس البشرية، يمكنهم أن يدافعوا عن قضية الفضيلة بسلطة كافية، لكن ينقصهم الامتياز الذي يمتلكه من يفسرون هذا المعنى =

الأخلاقي حقيقته حين يتبدد التناقض بالفعل، حين يكون التحادث ممكناً ويحل محل العنف، حين تحل الملكية محل الجشع، وحين

نعطي الصفات الأخلاقية ذاتها التأييد ذاته، على الرغم من تغيُّر تعاطفنا، سواء كانت هذه الصفات في الصين أو في إنكلترا.

وباختصار حين

يتغير التعاطف من دون أن يتغير تقديرنا[1].

إن التقدير هو تكامل L'intégrale التعاطفات. هذا هو جوهر العدل. وجوهر العدل هذا، تشاكلُ Uniformité التقدير هذا ليسا ناتج رحلة خيالية ننتقل بواسطتها بالفكر في العصور والبلدان الأشد بُعْداً لأجل تكوين الأشخاص الذين نحكم عليهم فيها على أنهم اقرباؤنا، وأشباهنا وأهلنا الممكنون: «لا يمكن تصور أن يتمكن هوىً وشعور فعليان من أن يولدا يوماً من مصلحة معروف عنها أنها خيالية»[2]. وتكمن المشكلة الأخلاقية والاجتماعية في الانتقال من التعاطفات الفعلية التي يستبعد بعضها بعضاً إلى كلٍّ فعلي يتضمن التعاطفات بحد ذاتها. يتعلق الأمر بتمديد التعاطف.

= بتعاطف فسيح مع البشرية».

(1) ...Tr، ص 706.

(2) **Enquête sur les principes de la morale**، ص 72.

إننا نرى الفرق بين الأخلاق والطبيعة، أو بالأحرى عدم تلاؤم الطبيعة مع الأخلاق. إن حقيقة العالم الأخلاقي هي تشكيل كل، مجتمع، إرساء منظومة لا تتغير؛ ليست طبيعية، إنما مصطنعة.

بسبب شمول قوانين العدالة وصلابتها (لا مرونتها) المطلقة، لا يمكنها أن تنبثق من الطبيعة، ولا أن تكونَ الإبداعاتِ المباشرة لمَيْلٍ وحافز طبيعيين[1].

كل عناصر الأخلاقية (التعاطفات) معطاة بشكل طبيعي، لكنها عاجزة بذاتها عن تشكيل عالم أخلاقي. لا يمكن التحيزات، والمصالح الخاصة أن تنجمل (تصبح جملة جامعة)[*]، لأن بعضها يستبعد البعض الآخر. لا يمكن كلاً إلا أن يتم اختراعه، مثلما الاختراع الوحيد الممكن هو اختراع كل. وهذا التضمُّن يعبِّر عن كنه المشكلة الأخلاقية.

ليست العدالة مبدأ من مبادئ الطبيعة، إنها قاعدة، قانون بناءٍ دورُه هو أن ينظم في كلٍّ عناصرَ الطبيعة ومبادئها بالذات. العدالة وسيلة. والمشكلة الأخلاقية هي مشكلة الترسيمية، أي الفعل الذي تُرجَع به المصالح الطبيعية إلى مقولة المجموع السياسية أو الجُمْلة totalité، التي ليست معطاة في الطبيعة. إن العالم الأخلاقي هو الجملة الاصطناعية التي تتكامل

---

(1) ...Tr، ص 600 ـ 601.

(*) الاضافة من وضعنا (م).

وتنجمع فيها الأهداف الخاصة. أو هو منظومة الوسائل التي تتيح لمصلحتي الخاصة مثلها لمصلحة الغير أن تشفي غليلها وتتحقق، والأمران سيّان. ويمكن أيضاً افتكار الأخلاقية على أنها كل بالنسبة لأجزاء، وسيلة بالنسبة لغايات، باختصار، إن الوعي الأخلاقي وعيٍ سياسي: الأخلاق الحقيقية هي السياسة مثلما الأخلاقي الحقيقي هو المشرِّع. أو: الوعي الأخلاقي هو تحديد للوعي السيكولوجي، هو الوعي السيكولوجي المدرَك حصراً بمظهر قدرته الإبداعية. المشكلة الأخلاقية مشكلة مجموع، ومشكلة وسائل. التشريعات هي الاختراعات الكبرى. والمخترعون الحقيقيون ليسوا التقنيين، بل هم المشرّعون. ليسوا اسكولاب(*) وباخوس(**)، بل رومولوس(***) وتيزي(****)(1).

إن منظومة وسائل موجّهةٍ، مجموعاً محدّداً يسمّى قاعدة règle، معياراً norme. يقول هيوم: **قاعدة عامة**. وللقاعدة قطبان: شكل ومضمون، محادثة ومُلكية، منظومة الآداب

(*) اسكولاب هو إله الطب عند الرومان، المقابل لأسكليبيوس عند اليونانيين القدامى (م).

(**) إله الخمر عند الرومان (م).

(***) مؤسس روما الأسطوري (753 ق.م.)، وأول ملوكها (م).

(****) ملك أثينا الأسطوري، وكان المؤرخون الاغريق ينسبون إليه أول تنظيم لليونان القديمة (أتيكيا) وقوانين أثينا الأولى (م).

(1) Essays (طبعة رواتلدج Routledge): «Of parties in general»، ص 37.

الحسنة وثبات الحيازة. أن يكون المرء في مجتمع يعني أولاً إحلال المحادثة الممكنة محل العنف. يتصور فكرُ كل واحد فكرَ الآخرين. ضمن أي شروط؟ شرط أن يتم تخطي تعاطفات كل واحد الخاصة، بصورة من الصور، وأن يتم التغلب على التحيزات المطابقة، على التناقضات التي تولّدها بين الناس. شرط أن يمكن التعاطف الطبيعي أن يمارَس بصورة مصطنعة خارج حدوده الطبيعية. إن وظيفة القاعدة هي أن تحدد وجهة نظر ثابتة ومشتركة، حازمة وهادئة، مستقلة عن وضعنا الراهن.

حين يتم الحكم على الأطباع، فإن المصلحة أو اللذة الوحيدة التي تبدو هي ذاتها لكل مشاهد هي مصلحة الشخص الذي يُدرس طبعه، أو مصلحة الأشخاص الذين على صلة به[1].

لا شك أن مصلحة كهذه تؤثر فينا أقل مما تفعل مصلحتنا، ومصلحة أقربائنا، وأشباهنا وأهلنا؛ سوف نرى أنها ينبغي أن تحصل، من جهة أخرى، على حيوية تنقصها. لكنَّ لها على الأقل الميزة العملية - حتى حين لا يتجاوب القلب - ميزة كونها معياراً عاماً وغير قابلٍ للتغيّر، مصلحةُ للغير لا ترتهن بالمجاورين، قيمة[2].

كل ما يُنتِج، في الأفعال البشرية، معاكسةً بصدد رؤيةٍ عامة

(1) ...Tr، ص 717.

(2) ...Tr، ص 731.

يُسَمَّى عيباً[1].

إن الإلتزام المنتَج هكذا، بما أنه اصطناعي، يتميز من حيث الجوهر عن الالتزام الطبيعي، وعن المصلحة الطبيعية والخاصة، وعن الدافع إلى الفعل: هو الالتزام الأخلاقي أو حس الواجب. وفي القطب الآخر، تفترض الملكية شروطاً مماثلة. «ألاحظ أنه سيكون من مصلحتي ترك الغير يتمتع بممتلكاته، شريطة أن يتصرف الغير بالطريقة نفسها حيالي»[2]. وتكون مصلحة الغير هنا مصلحة عامة. إن إصطلاح الملكية هو الاصطناع[*] الذي تتعلق عبره أفعال كل شخص بأفعال الآخرين. هو إرساء رسم ذهني[**] Schème، تأسيس مجموع رمزي أو كل. لذا يرى هيوم في المُلْكية ظاهرة سياسية بصورة أساسية، والظاهرة السياسية الأساسية. تلتقي المُلكية والمحادثة مجدداً في الأخير، مُشَكِّلَتين فَصْلي علم إجتماعي[3]؛ إن المعنى العام للمصلحة المشتركة يجب أنّ

---

(1) ...Tr، ص 617.

(2) ...Tr، ص 607.

(*) في الوقت الذي تعني فيه كلمة artifice الحيلة تتضمن معنى الاصطناع أو الصنع (م).

(**) تخطيط ذهني متوسط بين الادراك الجزئي الواضح والمعنى المجرد (م).

(3) ...Tr، ص 724: «مثلما نسن إذاً قوانين الطبيعة لضمان الملكية في المجتمع وتفادي معارضة المصلحة الشخصية، نسن قواعد السلوك =

يعبر عن نفسه لكي يكون فعّالاً[1]. يظهر العقل هنا على أنه محادثة المالكين.

نرى منذ الآن، منذ هذه التحديدات الأولى، أن دور القاعدة العامة مزدوج، **امتدادي وتصحيحي** في الوقت عينه. إنها تصحّح عواطفنا عبر جعلنا ننسى وضعنا الراهن[2]. في الوقت عينه، ومن حيث الجوهر «تتجاوز الحالات التي ولدت منها». مع أن حس الواجب «يشتق فقط من تأمل أفعال الغير، لن يفوتنا مع ذلك أن نمدّه ليشمل حتى أفعالنا الخاصة بنا»[3]. أخيراً، إن القاعدة هي ما يتضمّن الاستثناء؛ تجعلنا نتعاطف مع الغير، حتى حين لا يشعر بالعاطفة المتطابقة عموماً مع هذا الوضع.

إن الإنسان الذي لا ينهار تحت صروف الدهر يثير الشفقة أكثر بسبب صبره. . . . ومع أن الحالة الحاضرة هي استثناء، فالخيال يتأثر مع ذلك بالقاعدة العامة. . . تصبح جريمة قتل أشد خطورة حين يتم ارتكابها ضد إنسان نائم في أمن كلي[4].

= الحسن لتفادي معارضة الكبرياء البشرية وجعل المحادثة ممتعة وغير مؤذية».

(1) ...Tr، ص 607.

(2) ...Tr، ص 708: «تعلمنا التجربة قريباً هذه الطريقة لتصحيح عواطفنا، أو على الأقل تصحيح لغتنا حين تكون عواطفنا أشد عناداً وثباتاً. . .».

(3) ...Tr، ص 618.

(4) ...Tr، ص 475 ـ 476؛ «إن الانفعال الموصَل بفعل التعاطف يكتسب =

سيكون علينا أن نتساءل كيف يكون اختراع القاعدة ممكناً. هذا هو السؤال الرئيسي. كيف يمكن تكوين منظومات وسائل، قواعد عامة، مجموعات تصحيحية وامتدادية في آن معاً؟ لكن يمكننا الاجابة عن ذلك منذ الآن: ما الذي يتم اختراعه بالضبط؟ يقترح هيوم في نظريته عن الاصطناع artifice تصوراً كاملاً للعلاقات بين الطبيعة والثقافة، بين النزعة والمؤسسة. لا شك أن المصالح الخاصة لا يمكن أن تتماثل s'identifier، أن تنجمل se totaliser بشكل طبيعي. ولا يقل صحة عن ذلك أن الطبيعة تشترط مماثلتها. وإلا فالقاعدة العامة لا يمكن أن تتشكل يوماً، ولا يمكن المُلْكية والمحادثة أن تكونا حتى موضع تفكير. إن الخيار الذي توجد فيه التعاطفات هو التالي: الامتداد بواسطة الاصطناع أو تدمير الذات بواسطة التناقض. أما خيار الانفعالات passions فهو أن تكفي نفسها بنفسها بصورة اصطناعية، منحرفة، أو أن تنفي نفسها بالعنف. وكما سوف يبيّنه بنثام(*) لاحقاً، بصورة أشد وضوحاً، فالحاجة طبيعية، لكن ليس ثمة إرضاءٌ للحاجة، أو على الأقل ثباتٌ وديمومةٌ لهذا الإرضاء، إلا اصطناعيان،

= القوة أحياناً من ضعف أصله، لا بل يولد بفعل انتقال، إنطلاقاً من استعدادات تأثرية affectives غير موجودة إطلاقاً».

(*) جيرمي بنثام، فيلسوف انكليزي ولد في لندن (1748 ـ 1832)، تقوم أخلاقه النفعية على حساب اللذات (م).

وصناعيان وثقافيان[1]. إن مماثلة المصالح اصطناعية إذاً، لكن بمعنى أنها تلغي العوائق الطبيعية أمام المماثلة الطبيعية لهذه المصالح بالذات. بتعابير أخرى، إن دلالة العدالة طوبولوجية على وجه الحصر. لا يخترع الاصطناع شيئاً غير التعاطف، لا تخترع مبدأ غيره. فالمبادئ لا تُختَرَع. إن ما يضمنه الاصطناع للتعاطف والانفعال الطبيعيين، إنما هو امتداد يمكنهما أن يُمَارَسا فيه، أن يتوسعا فيه بشكل طبيعي، لكن متحررين من حدودهما الطبيعية[2]. **لا تنحدُّ الانفعالات بالعدالة، إنها تتوسع، تمتد.** العدالة هي امتداد الانفعال، امتداد المصلحة، التي لا تُنفى ولا تُقسَر هكذا إلا حركتُها المتحيزة فقط. بهذا المعنى يكون **الامتداد** بذاته **تصحيحاً، انعكاساً**.

ليس من انفعالٍ قادر على السيطرة على الاستعداد صاحب المصلحة، إذا لم يكن ذلك الاستعداد بالذات عن طريق تغيير توجهه. والحال إن هذا التغيير يجب أن يتدخل بالضرورة عند أدنى انعكاس[3].

يجب أن نفهم أن العدالة ليست إنعكاساً على المصلحة، بل إنعكاس للمصلحة، نوع من ليّ الانفعال بالذات في الذهن الذي يؤثر فيه. إن الانعكاس هو عمليةٌ للنزعة التي تكبح ذاتها بذاتها.

(1) ...Tr، ص 601 ـ 602.

(2) ...Tr، ص 610 و748.

(3) ...Tr، ص 610.

لا يُستمد العلاج من الطبيعة، بل من الاصطناع؛ أو إذا تكلمنا بدقة أكبر، تقدم الطبيعة في الحكم jugement وفي الفهم entendement علاجاً لما هنالك من غير منتظم وغير ملائم في التأثرات[1].

إن إنعكاس النزعة هو الحركة التي تشكل العقل العملي، والعقل ليس سوى لحظةٍ محدَّدة من تأثرات الفكر، تأثرٍ هادئٍ، أو بالأحرى مهذَّبٍ، «يقوم على رؤية مميَّزة أو على انعكاس».

ليست الثنائية الحقيقية لدى هيوم بين التأثر والعقل، بين الطبيعة والاصطناع، بل بين مجمل[*] الطبيعة حيث تكون الحيلة متضمَّنة، والفكر الذي يؤثر فيه هذا المجمل ensemble ويحدده. هكذا، إذا كان معنى العدالة لا يعاد إلى غريزة، إلى إلتزام طبيعي، فهذا لا يمنع من أن تكون هناك غريزة أخلاقية، التزام طبيعي، ولاسيما التزام طبيعي للعدالة بعد تشكلها[2].

---

(1) ...Tr، ص 606 (نحن الذين نضع خطاً تحت العبارة، على سبيل التشديد؛ سوف نرى في الفصل القادم كيف ينبغي أن نفهم «في الحكم وفي الفهم»).

(*) نعرّب كلمة ensemble حيناً بـ مُجْمل، وحيناً آخر بـ مجموعة، أحياناً ثالثاً بـ مجموع، وذلك وفقاً للسياق (المعرِّب).

(2) ...Tr، ص 748: «مع أن العدالة مصطنعة، فمعنى أخلاقيتها طبيعي. إن تنظيم الناس في منظومة سلوك هو الذي يجعل فعل عدالة مفيداً للمجتمع. لكن حالما تكون لفعلٍ ما هذه النزعة، نؤيده بشكل طبيعي».

إذا كان التقدير لا يتغير حين يتغير التعاطف، إذا كان غير محدود حين يَحُدُّ الكَرَم نفسه بشكل طبيعي، فهذا لا يمنع من أن يكون التعاطف الطبيعي أو الكرم المحدود شرط التقدير الضروري وعنصره الوحيد: يتم التقدير بفعل التعاطف[1]. وأخيراً إذا كانت العدالة قادرة جزئياً على قسر انفعالاتنا فهذا لا يعني أن لها غاية غير إرضائها[2]، وأصلاً غير تحديدها[3]: فقط، هي ترضيها بصورة منحرفة. ليست العدالة مبدأ من مبادئ الطبيعة، إنها اصطناع. لكن بمعنى أن الإنسان نوعٌ مبدع، يكون الاصطناع طبيعة أيضاً: ويكون ثباتُ الحيازة قانوناً طبيعياً[4]. وكما قد يقول برغسون، ليست العادات شيئاً خاصاً بالطبيعة، بل ما هو طبيعة إنما هو عادة إتخاذ عادات. لا تصل الطبيعة إلى غاياتها إلا بواسطة الثقافة، ولا ترضي

(1) ...Tr، ص 709.

(2) ...Tr، ص 641: كل ما يمكن أن يفعله الأخلاقيون والسياسيون، إنما هو «تعليمنا ما الذي يمكن أن يرضي شهواتنا بصورة منحرفة واصطناعية بصورة أفضل مما بفعل حركاتها المفرطة في السرعة والاندفاع».

(3) ...Tr، ص 646: «مهما أمكن (القواعد العامة) أن تفرض من إكراه على الانفعالات البشرية، فهي في الواقع إبداعات هذه الانفعالات وهي وسيلة فقط أشد مكراً وأكثر رهافة لإرضائها. ليس ثمة من شيء أشد تيقظاً وأكثر إبداعاً من انفعالاتنا».

(4) ...Tr، ص 601: «مع أن قواعد العدالة اصطناعية، فهي ليست تعسفية. وليست تسميتها قوانين طبيعية من قبيل استخدام تعابير غير مناسبة، إذا كنا نقصد بكلمة طبيعي ما يشترك به نوع».

النزعة نفسها إلا عبر المؤسسة، بهذا المعنى يكون التاريخ طبيعة بشرية. وعلى العكس، وُجِدت الطبيعة كفُضالة التاريخ، ما يتبقى منه[1]؛ هي ما لا يفسره التاريخ، ما لا يمكن تحديده، بل ما من غير المجدي وصفه، ما هنالك من مشترك في كل الطرق الأكثر تنوعاً لإرضاء نزعة.

تشكل الطبيعة والثقافة إذاً مجموعاً ensemble، مُرَكّباً. لذا يرفض هيوم في آن معاً الأطروحات التي تعطي كل شيء للغريزة، بما في ذلك العدالة[2]، والأطروحات التي تعطي كل شيء للسياسة والتربية، بما في ذلك حس الفضيلة[3]. فالأولى، إذ تنسى الثقافة، تقدم لنا صورة زائفة عن الطبيعة؛ والثانية، التي تنسى الطبيعة، تشوّه الثقافة. ويركّز هيوم نقده، بوجه خاص، على نظرية الأنانية[4]. وهذه الأخيرة ليست حتى علم نفس للطبيعة البشرية، لأنها تهمل بظاهرة التعاطف، الطبيعية أيضاً. إذا كنا نقصد بالأنانية واقع أن كل نزعة تجري وراء إرضائها الذاتي، نطرح فقط مبدأ الهُوية، أ = أ، المبدأ الشكلي والفارغ لمنطقٍ للإنسان، وأيضاً لإنسان أمي، مجرد، من دون تاريخ ومن دون اختلاف، وبصورة ملموسة، لا

---

(1) هذه هي موضوعة «حوار» (في Enquête sur les principes de la morale).

(2) Tr...، ص 748.

(3) Tr...، ص 618.

(4) Enquête sur les principes de la morale، القسم 2.

يمكن الأنانية أن تدل إلا على بعض الوسائل التي ينظمها الإنسان لإرضاء نزعاته، بالتعارض مع وسائل أخرى ممكنة. إذاً، هاكم الأنانية قد وُضعت في مكانها، الذي ليس الأهم. ثمة بالضبط يمكن فهم معنى الاقتصاد السياسي لدى هيوم، مثلما يُدخِل هيوم إلى الطبيعة بُعداً للتعاطف، يضيف إلى المصلحة دوافع أخرى كثيرة، متضادة غالباً (تبذير، جهل، وراثة، عرف، عادة «روح بخل ونشاط، ترف ووفرة»). **لا يتم أبداً تجريد النزعة من الوسائل التي تُنَظَّم لإرضائها.** لا شيء أبعد عن الـ **homo œconomicus**(*) من تحليل هيوم. إن التاريخ، وهو علم حقيقي للتحفيز البشري، ينبغي أن يفضح الخطأ المزدوج لاقتصاد مجرد وطبيعة مزيّفة.

إن تصور هيوم للمجتمع، بهذا المعنى، قوي جداً. يقدم لنا نقداً للعقد لن يكون على النفعيين وحدهم، بل على معظم رجال القانون الذين سوف يعارضون القانون الطبيعي، إلا أيضاً أن يتبنوه. والفكرة الرئيسية هي التالية: ليس كنهُ المجتمع هو القانون، بل المؤسسة. فالقانون هو، في الواقع، تقييد للمشاريع والأعمال، ولا يأخذ من المجتمع إلا وجهاً سلبياً. إن الخطأ في النظريات العقوية هو تقديمها لنا مجتمعاً كنهُه القانون، الذي يقتصر موضوعه على ضمان بعض الحقوق الطبيعية الموجودة سلفاً، ويقتصر أصلُه على العقد:

(*) الانسان الاقتصادي (م).

يوضع الايجابي خارج الاجتماعي، ويوضع الاجتماعي في جهة أخرى، في السلبي، في التقييد، في الاستلاب. كل نقد هيوم لحالة الطبيعة، وللحقوق الطبيعية والعقد يقتصر على تبيان أنه يجب قلب المشكلة. لا يمكن القانون، بذاته، أن يكون مصدر إلزام، لأن إلزام القانون يفترض منفعةً. لا يمكن المجتمع أن يضمن حقوقاً موجودة سلفاً: إذا كان الانسان يدخل في مجتمع، فذلك بالضبط لأنه لا يملك حقوقاً موجودة سلفاً. نرى بوضوح، في النظرية التي يطرحها هيوم بصدد الوعد، كيف تصبح المنفعة مبدأ يتعارض مع العقد[1]. أين هو الاختلاف الأساسي؟ إن المنفعة هي من المؤسسة. ليست المؤسسة تقييداً كالقانون، بل هي على العكس مثال للأفعال، منشأة حقيقية، منظومة مخترعة لوسائل إيجابية، اختراع إيجابي لوسائل غير مباشرة. هذا التصور المؤسّسي يقلب المشكلة حقاً: ما هو خارج الاجتماعي، إنما هو السلبي، النقص، الحاجة. أما الاجتماعي فهو خالق بعمق، مبدِع، إيجابي. سوف يقال بلا شك إن فكرة الاصطلاح تحتفظ لدى هيوم بأهمية كبيرة. لكن لا ينبغي خلطها مع العقد. إن وضع الاصطلاح في أساس المؤسسة يعني فقط أن منظومة الوسائل هذه التي تمثلها المؤسسة هي منظومة غير مباشرة، منحرفة، مختزَعة، وباختصار ثقافية.

---

(1) ...Tr، ص 635 ـ 636.

بالطريقة نفسها، تم وضع اللغات تدريجياً باصطلاحات بشرية، من دون أي وعد[1].

إن المجتمع مجموعة اصطلاحات قائمة على المنفعة، لا مجموعة موجباتٍ قائمة على عقد. ليس القانون هو الأول، إذاً، اجتماعياً؛ هو يفترض مؤسسة يقيِّدها؛ لذا ليس المشرِّع ذلك الذي يسن القوانين، بل أولاً ذلك الذي يؤسس. بذلك تنقلب مشكلة العلاقات بين الطبيعة والمجتمع رأساً على عقب: لم تعد علاقات الحقوق والقانون، بل الحاجات والمؤسسات. وهذه الفكرة تفرض علينا في الوقت نفسه تصحيحاً للحق ورؤيا أصلية لعلم الانسان، يتم تصورها الآن كعلم نفس اجتماعي. إن المنفعة، وهي علاقة المؤسسة بالحاجة، هي إذاً مبدأ خصب: ما يسميه هيوم قاعدة عامة هو مؤسسة. بيد أنه إذا كان صحيحاً أن القاعدة العامة منظومة إيجابية ووظيفية تجد في المنفعة مبدأها، يجب أن نفهم ما هي طبيعة الرابط الذي يشدها إلى ذلك المبدأ.

مع أن قواعد العدالة وُضِعت بفعل المصلحة فقط، فارتباطها بالمصلحة شيء أصلي ويختلف عما يمكن ملاحظته في مناسبات أخرى[2].

إذا كانت الطبيعة والمجتمع يشكِّلان مُرَكَّباً لا تُفصم عُراه

(1) ...Tr، ص 608.

(2) ...Tr، ص 615.

فهذا لا يجب أن يُنسينا أنه لا يمكن اختزال الثاني إلى الأولى. كما لا يحول كونُ الإنسان نوعاً مبدِعاً دون أن تكون الابداعات إبداعات. هذا وينسبون أحياناً إلى النظرية النفعية أطروحةً تدعى «وظيفية» تقول إن المجتمع يجد تفسيره في المنفعة، المؤسسة، في النزعة أو في الحاجة. وربما جرى الدفاع عن هذه الأطروحة؛ لكن ذلك ليس حتى أكيداً؛ في كل حال، ليس هيوم بالتأكيد هو من دافع عنها. وإنها، لحقيقة أن النزعة تشفي غليلها في مؤسسة. ونحن نتحدث هنا عن مؤسسات اجتماعية بحصر المعنى، ولا عن مؤسسات حكومية. ففي الزواج، تقضي الشهوة الجنسية حاجتها؛ وفي الملكية الجشع. إن المؤسسة، وهي مثال أفعال، هي منظومة مجسَّدة سلفاً لإرضاءٍ ممكن للحاجات. بيد أنه لا يمكن أن نستخلص من ذلك أن المؤسسة تجد تفسيرها في النزعة. هي منظومة وسائل، يقول هيوم، لكن هذه الوسائل منحرفة، غير مباشرة؛ هي لا ترضي النزعة من دون أن تقسرها في الوقت عينه. هاكم شكلاً من الزواج، نظاماً من الملكية. لماذا هذا النظام وذلك الشكل؟ ثمة ألفٌ أخرى ممكنة، نجدها في حقب أخرى، وبلدان أخرى. هذا هو الفرق بين الغريزة والمؤسسة: ثمة مؤسسة حين لا تتحدد الوسائل، التي ترضي نزعةٌ بها نفسها، بالنزعة بحد ذاتها، ولا بالأطباع النوعية الخاصة.

تمثل كلمتا إرث وعقد فكرتين معقدتين إلى أبعد الحدود؛

ولتحديدهما بدقة، وجد البعض أن مئة مجلد قوانين وألف شرح لم تكن كافية. هل تتضمن الطبيعة، التي تكون غرائزها بسيطة كلها لدى الناس، مواضيع معقدة ومصطنعة كهذه، وهل تخلق مخلوقاً عاقلاً من دون العهد في أي شيء إلى عملية عقله؟. . . كل الطيور المنتمية إلى النوع نفسه، تبني أعشاشها في كل عصر وفي كل بلد، بطريقة مماثلة: ونحن نرى في ذلك بالذات قوة الغريزة. أما الناس فيبنون بيوتهم بصورة مختلفة، في الأزمنة المختلفة وفي أمكنة مختلفة. ونحن نرى هنا تأثير العقل والعرف. ويمكننا استخلاص استدلال مشابه من مقارنة بين غريزة الفعل الجنسي ومؤسسة الملكية[1].

إذا كانت الطبيعة هي مبدأ التشابه والتشاكل، فالتاريخ مكان الاختلافات، النزعة عامة، وهي لا تفسر الخاص حتى ولو وجَدَتْ في هذا الخاص شكل إرضائها.

مع أن تأسيس القاعدة على ثبات الحيازة ليس نافعاً فقط، بل حتى ضروري بشكل مطلق للمجتمع البشري، لا يمكن القاعدة أن تخدم أي غاية طالما بقيت بعبارات على هذه الدرجة من العمومية[2].

باختصار، لا تفسر المنفعة المؤسسة: لا المنفعة الخاصة لأن المؤسسة تقسرها، ولا المنفعة العامة لأن هذه تفترض من

(1) **Enquête sur les principes de la morale**، ص 58.

(2) Tr...، ص 620.

الآن عالماً مؤسسياً كاملاً لا يمكنها خلقه، هي مرتبطة فقط به[1]. إذاً، ما الذي يفسر المؤسسة في كنهها، في طابعها الخاص؟ لقد قال لنا هيوم قبل قليل: العقل والعرف، ويقول في مكان آخر: الخيال،

أي الميزات الأكثر نزقاً لفكرنا وقدرتنا على التصور[2].

فمثلاً، هل يكفي أو لا يكفي، ليكون المرء مالكاً لمدينة مهجورة، أن يغرس رمحه على الأبواب؟[3] لا يمكن الرد على هذا السؤال بالتذرع فقط بالنزعات والحاجات، بل بتفحص العلاقة بين النزعة والظروف والخيال، الرمح هو الظرف...

حيث تكون ملكيات شخصين متحدة بحيث لا تقبل بأي انقسام أو فصل، يجب أن يعود الكل لمالك القسم الأهم... مع صعوبة واحدة، هي معرفة أي قسم سوف يروق لنا أن نعتبره الأهم والأكثر اجتذاباً بالنسبة للخيال... السطح أقل أهمية من باطن الأرض، يقول القانون المدني؛ والكتابة من الورقة؛ واللوحة من الرسم. هذه القرارات لا يتفق بعضها مع البعض الآخر تماماً؛ وهذا برهان على تضاد المبادئ التي تَصْدُر عنها[4].

---

(1) ...Tr، ص 597.
(2) ...Tr، ص 622.
(3) ...Tr، ص 626.
(4) ...Tr، ص 631.

ولا شك أن قوانين التداعي، التي تنظِّم لعبة الخيال هذه، هي في الوقت نفسه الأكثر نزقاً والأكثر جدية: مبدأ العقل ومَغْنم الفنطاسيا. لكن ليس علينا الآن أن نهتم بهذه المشكلة. يكفينا، أياً يكن، أن نحْدُس بالتالي: ما يفسر المؤسسة ليس النزعة، بل إنعكاس النزعة في الخيال. لقد جرى التسرع في انتقاد الترابطية(*)؛ وثمة تناسٍ بالكثير من طيبة الخاطر لكون علم السلالات يعيدنا إليها ولكوننا، كما يقول برغسون أيضاً، «نصادف لدى البدائيين الكثير من المحظورات والأوامر التي تجد تفسيرها في تداعيات أفكار غامضة». وليس هذا صحيحاً فقط بالنسبة للبدائيين. التداعيات غامضة، لكن بمعنى أنها خاصة وتتغير وفقاً للظروف، يتكشف الخيال كانتاج حقيقي لـ مثالات متنوعة إلى أبعد الحدود: تحدِّد المؤسساتِ الصورُ التي ترسمها النزعات؛ وفقاً للظروف، حين تنعكس في الخيال، في خيال خاضع لمبادئ التداعي. ولا يعني ذلك أن الخيال فاعل في جوهره، بل فقط أنه يتصادى، يرنّ. المؤسسة هي المَجَازي. وحين يعرِّف هيوم العاطفة، يعطيها وظيفة مزدوجة: تطرح العاطفةُ غاياتٍ، وترتكس على كُلاّت (جمع كل). لكن هاتين الوظيفتين مُتّحِدتان: ثمة عاطفة حين تكون غايات النزعة هي في الوقت نفسه كُلاّتٍ ترتكس عليها حساسية. كيف تتكون هذه الكُلاّت؟ تتكوّن حين تنعكس

(*) نظرية نفسية تفسر الحياة الذهنية بقوانين الترابط أو التداعي (م).

النزعة وغاياتها في الفكر. لأن الإنسان لا يمتلك غرائز، لأن الغريزة لا تُخضِعه حتى لراهنية حاضرٍ صرف، حرَّر طاقة خياله التكوينية، وضع نزعاته في علاقة فورية ومباشرة مع الخيال. هكذا لا يكون إرضاء النزعات لدى الإنسان على مقاس النزعة بالذات، بل النزعة المنعكسة. هذا هو معنى المؤسسة، في اختلافها مع الغريزة. يمكننا أخيراً أن نصل إلى الخلاصة التالية: إن الطبيعة والثقافة، النزعة والمؤسسة، شيء واحد بمقدار ما ترضي إحداها نفسها في الأخرى، لكنهما اثنتان بمقدار ما لا يمكن تفسير الثانية بالأولى.

إن كلمتي رسم ذهني Schème وجملة totalité، اللتين تتناولان مشكلة العدالة المعرَّفة بهذه الطريقة، تبرران نفسيهما لاسيما أن القاعدة العامة لا تدل على أشخاص خاصين أبداً؛ هي لا تسمّي مالكين.

لا تنظر العدالة إطلاقاً، في قراراتها، إذا كانت موضوعات متوافقة أو غير متوافقة مع أشخاص خاصين. إن القاعدة العامة، القائلة إن الحيازة يجب أن تكون ثابتةً، لا تنطبق بواسطة أحكام خاصة، بل بواسطة قواعد عامة أخرى يجب أن تمتد إلى مجمل المجتمع ولا يمكنها أن تتراخى لا بِنِيَّة الإيذاء، ولا بالمراعاة[1].

---

(1) ...Tr، ص 621، وص 678.

رأينا أن القاعدة توضع لأجل مصلحة، لأجل منفعة، وأنها تُحدَّد بفعل الخيال. بهذا المعنى، لا تحدِّد أشخاصاً فعليين، تتحدَّد وتتعدَّل في بيان الأوضاع المنعكسة، الظروف الممكنة. هكذا يُفَصِّل ثبات الحيازة، إلى حقوق متنوعة: الحيازة الفورية، الإشغال، التقادم (أو الاكتساب بمرور الزمن)، الإلحاق، الميراث. لكن كيف يتم تصحيح عدم تطابق الشخص الحقيقي والأوضاع الممكنة؟ إن إنعدام التطابق هذا يمكن أن يُعتبر هو ذاته ظرفاً، وضعاً. عندئذٍ، تُسوَّى حركية الأشخاص بالتحويل المقبول به، حين يكون الموضوع الذي يتناوله التحويل حاضراً أو خاصاً، وبالوعد، حين يكون الموضوع هو ذاته غائباً أو عاماً[1]. علينا إذاً أن نميّز ثلاثة أبعاد للقاعدة العامة، هي أبعاد متزامنة من جهة أخرى: وضعَها، تحديدَها، تصحيحَها.

تبقى صعوبةٌ: لقد ربح التعاطف، بواسطة القواعد العامة، ثبات الحكم الأخلاقي الحقيقي، وابتعاده، وتشاكله uniformité، لكنه خسر على صعيد الحيوية ما كسبه على صعيد الامتداد.

يبدو أن عواقب كل إساءة للعدالة متباعدة جداً وليس من

---

(1) ...Tr، ص 640 (بهذا المعنى، يسمّي الوعد أشخاصاً: ص 678).

طبيعتها أن توازن منفعة مباشرة يمكن الحصول عليها من جراء هذا الظلم[1].

لم يعد الأمر يتعلق ـ كما قبل قليل ـ بعزو تحديدٍ détermination إلى القاعدة، بل بعزو حيوية تنقصها. لم يعد الأمر يتعلق بتفصيل العدالة، بل بدعمها، بتأجيجها[2]. لم يكن كافياً أن يفصِّل الخيال أوضاعاً ممكنة في امتداد العدالة؛ يلزم الآن أن يصبح هذا الامتداد بالذات وضعاً فعلياً. ينبغي، بصورة اصطناعية، أن يصبح الأقربُ الأبعدَ والأبعدُ الأقربَ، هذا هو معنى الحكم gouvernement.

لا يمكن الناس أن يغيروا طبيعتهم. كل ما يمكنهم فعله، هو أن يغيّروا وضعهم وأن يجعلوا من العدالة مصلحة بعض الناس الخاصين المباشرة، ومن انتهاكها مصلحتهم الأشد ضعفاً[3].

نجد هنا مجدداً مبدأ كل فلسفة سياسية جدية. إن الأخلاق الحقيقية لا تخاطب الأولاد في العائلة، بل الراشدين في الدولة. وهي لا تقوم على تغيير الطبيعة البشرية، بل على اختراع شروط اصطناعية موضوعية بحيث لا تتمكن من انتصار الوجوه الرديئة في هذه الطبيعة. وهذا الاختراع، كما يراه هيوم وكل القرن الثامن عشر على حد سواء، سوف يكون

(1) Tr...، ص 656، وص 659.

(2) Tr...، ص 665.

(3) Tr...، ص 658.

سياسياً وسياسياً فقط. إن الحكام «الراضين عن شرطهم الحاضر في الدولة» يدركون المصلحة العامة بمظهر المباشر، ويفهمون العدالة على أنها خير حياتهم؛ لقد بات الأبعد - بحسب رأيهم - هو الأقرب. وعلى العكس، يرى المحكومون الأقرب يصبح الأبعد، لأنهم جعلوا «خارج حدود قدرتهم كل انتهاكٍ لقوانين المجتمع[1]».

إن الحكم gouvernement والملكية هما إذاً، على وجه التقريب، في العلاقة نفسها التي تقوم بين الاعتقاد والتجريد؛ يتعلق الأمر في الحالة الثانية بإعطاء أدوار، وفي الحالة الأولى بإعطاء حيوية. هكذا يأتي الولاء فيكمل لائحة القواعد العامة. وعلى هذا المستوى أيضاً تتعرض نظرية العقد للنقد. ليس وارداً تأسيس الحكم على الوعد، لأن الوعد هو معلولٌ لتحديد العدالة، والولاء دعمٌ. إن للعدالة والحكم مصدراً واحداً، «جرى إختراعهما لمعالجة عواقب مشابهة»: لكن الأولى تخترع امتداداً، والآخر حيويةً. إن الالتزام بقانون الوعود، الخاضع للعدالة، هو بذلك بالذات وعلى صعيد آخر معلولٌ تأسيس الحكم لا علته[2].

إن دعم العدالة مستقل إذاً عن التحديد، ويتم من جهة أخرى. لكن بالضبط وبالأحرى، ينبغي أن يتحدد بدوره،

---

(1) Tr...، ص 677.

(2) Tr...، ص 667 - 671.

ويتفضّلَ لحسابه، ومن فهم مثل التحديد بالذات، يسدٌ لامطابقةً تخصه بتصحيح نفسه. وسوف تكون تحديدات السيادة هي الحيازة الطويلة، والإلحاق، والفتح، والميراث. وسيكون تصحيح السيادة، في حالات نادرة ودقيقة، حقاً ما في المقاومة، مشروعية للثورة. وسوف نلاحظ أن الثورات المسموح بها ليست سياسية: إن المشكلة الرئيسية للدولة ليست في الواقع مشكلة تمثيل، بل اعتقاد. ليس على الدولة، في رأي هيوم، أن تمثل المصلحة العامة، بل أن تجعل من المصلحة العامة موضوع اعتقاد، عن طريق إعطائها ـ إذا لم يكن بشيء فبجهاز عقوباتها ـ تلك الحيوية التي تمتلكها المصلحة الخاصة وحدها بالنسبة إلينا بشكل طبيعي. وإذا عمد الحكام، بدلاً من تغيير وضعهم، بدلاً من اكتساب مصلحة فورية تلي إنفاذ العدالة، إلى إخضاع إنفاذ عدالةٍ مزيّفةٍ لانفعالاتهم وأهوائهم الباقية فوريةً، فعندئذٍ وعندئذٍ فقط تكون المقاومة شرعية باسم قاعدة عامة[1].

في النقطة التي وصلنا إليها، أعطت سلسلة أولى من القواعد امتداداً للمصلحة، عموميةً لم تكن تمتلكها بذاتها: في هذه الحركة، باتت الحيازة ملكية، ثباتاً للحيازة. وأعطت سلسلة ثانيةٌ من القواعد هذه المصلحةَ العامةَ حضوراً، حيوية

(1) Tr...، ص 672 ـ 676.

لم تكن تمتلكهما بذاتها. لكن العوائق التي كان على المجتمع أن يتغلب عليها لم تكن فقط عدم ثبات الأملاك، طابع المصلحة العامة المجرد. كانت هنالك أيضاً ندرة الأملاك[1]. وبدلاً من أن يتغلب الثبات على هذا العائق، كان يكرسه بأن يعيّن للحيازة شروطاً ملائمة لتكوين ملكيات كبرى. وغالباً ما يفصِّل هيوم الفكرة القائلة بأن الملكية تولِّد اللامساواة وتضخِّمُها، وذلك عن طريق ديالكتيك داخلي[2]. تلزم إذاً سلسلة ثالثة من القواعد تلطِّف اللامساواة والندرة في آن معاً. وسوف تكون هذه القواعد موضوع الاقتصاد السياسي. وإلى ثبات الحيازة والولاء للحكم، يضاف أخيراً ازدهار التجارة؛ هذا الازدهار «يزيد النشاط عن طريق نقله سريعاً من عضو في الدولة إلى عضو آخر، وعدم السماح بهلاك أحد أو بصيرورته عديم النفع»[3].

سوف نشير فقط إلى الموضوعة الرئيسية لاقتصاد هيوم. إن إزدهار التجارة، على غرار النوعين السابقين من القواعد، يحدِّد نفسه ويصحح نفسه. إن تحديداته، وهي التداول النقدي، ورأس المال، والفائدة، والتصدير، تبيّن لنا علاقته

---

(1) ...Tr، ص 605.

(2) ...Tr، Enquête sur les principes de la morale، ص 50؛ Essais économiques (منشورات غويومين)، ص 46.

(3) Essais économiques، ص 52.

بالملكية. أما تصحيحاته فتبين لنا بالأحرى علاقته بالدولة، وهي علاقة عرضية تأتي من الخارج. تفترض التجارة الملكية، تستتبع ملكية موجودة سلفاً: على الصعيد الاقتصادي، يكون الريع العقاري أوّل. وتكون دلالة التجارة عموماً أن تضمن للملكية العقارية، وهي ظاهرة سياسية، توازناً إقتصادياً لا تمتلكه بذاتها. وتعطينا نسبة الفائدة مثلاً واضحاً على ذلك. إن الملكية، «في الأمم المتمدنة والكبيرة العدد»، إنما تضع، بذاتها، طبقة من المالكين وطبقة من الفلاحين، واحدةً بوجه الأخرى؛ إحداهما «تخلق طلباً دائماً للقروض»، والأخرى «لا تملك المال اللازم لاستجابة ذلك الطلب». إن تقدم التجارة هو الذي يتجاوز هذا التناقض، إقتراضات كثيرة/ ثروات قليلة، عن طريق تكوين «فائدة رأسمالية»، «عبر توليد عدد كبير من المقرضين والتسبب هكذا بنسبة فائدة منخفضة»[1]. أما العلاقة بين التجارة والدولة فسوف نفهم مبدأها إذا فكرنا بأن إزدهار التجارة يراكم رأسمال عمل يصنع يسر الرعايا وسعادتهم، لكن يمكن الدولة دائماً عند الاقتضاء أن تطالب به، تطلبه لنفسها.

إنها لطريقة عنيفة وعموماً متعذرة التنفيذ أن يُجْبَر الفلاح على الكدح للحصول من الأرض على أكثر مما يكفي عائلته ويكفيه. أعطوه مصانع (مانيفكتورات) وسلعاً، وهو يشتغل من تلقائه أكثر.

---

(1) Essais économiques، ص 48.

يسهل عليكم عندئذٍ أن تأخذوا منه جزءاً من عمله الفائض وتستعملوه في خدمة الدولة من دون إعطائه ربحه المعتاد[1].

إن الدولة التي لا منهج ولا قاعدة لديها تتصرف بفظاظة، وبعنف؛ أفعالها أعراضٌ متكررة تفرض نفسها على رعاياها، متعارضة مع الطبيعة البشرية. أما في الدولة المنهجية فتظهر، على العكس، نظرية كاملة للعرض، تكون موضوع قواعد تصحيحية: تجد هذه الدولة في التجارة التأكيد الممكن لمقدرتها، مع الشرط الحقيقي لازدهار رعاياها، وهاتان القاعدتان موافقتان، كلتاهما، للطبيعة..

غالباً ما لاحظنا، لدى هيوم ولدى النفعيين، أن الإلهام الاقتصادي والالهام السياسي مختلفان تماماً. ويميّزها ليفي، في كتابه عن النفعية[2]، تيارات ثلاثة: في الأخلاق اتحاد المصالح الطبيعي (تعاطفات)؛ وفي السياسة المماثلة identification الاصطناعية للمصالح؛ وفي الاقتصاد التطابق الآلي للمصالح. لقد رأينا علاقاتها: لا يتعلق الأمر بثلاثة «تيارات». فلنلاحظ أخيراً أن آلية الاقتصاد ليست أقل اصطناعية مما هو اصطناع التشريع: ليست التجارة مؤسسة أقل مما هي الملكية؛ وهي تفترضها. لكن يقال لنا إن الاقتصاد لا يحتاج إلى مشرِّع، ولا إلى دولة. ولا شك أنه سيبقى طابعَ

---

(1) **Essais économiques**، ص 13.

(2) **La formation du radicalisme philosophique, Halévy**، الجزء الأول.

حقبةٍ، عشية تطور الرأسمالية، أن الناس لم يروا أن مصلحة المالكين العقاريين، والرأسماليين، والشغيلة بوجه خاص، ليست المصلحة نفسها، وحدسوا فقط أحياناً بذلك. إن مبدأ تصور كهذا، وهو تصور ملموس جداً، مع ذلك، من نواحٍ أخرى، إنما يجب البحث عنه في فكرة تظهر غالباً لدىَ هيوم. فهو يقول إن ثمة مشكلة كميةٍ بالنسبة للملكية: الأملاك نادرة، وهي غير ثابتة لأنها نادرة. وهذا هو السبب في أن الملكية تستدعي وجود مشرِّع ودولة. على العكس، لا تفعل كمية النقد بذاتها، سواء كانت هنالك وفرة أو ندرة، فالنقد موضوع إوالة mécanique، يمكن القول إن الموضوعة الأساسية، والوحيدة تقريباً، لأبحاث هيوم الاقتصادية، هي تبيان أن الآثار التي تُنسب عادة إلى كمية النقد تتوقف في الواقع على أسباب أخرى... وهاكم ما هو ملموس في هذا الاقتصاد: إنه فكرة أن النشاط الاقتصادي يستتبع تحفيزاً نوعياً. لكن هيوم، الحساس تجاه اختلاف التجارة والملكية من زاوية الكمية، يَخْلُص من ذلك إلى أن إنسجام النشاطات الاقتصادية الكمي، في المجتمع، يتم بصورة آلية، خلافاً لما يحدث في الملكية.

تبعاً لذلك كله، يمكن رسم لوحة القواعد العامة أو المقولات الأخلاقية:

أ ـ العدالة	ب ـ الحكم	ج ـ التجارة
1 ـ مضمون القاعدة العامة: ثبات الحيازة؛	1 ـ دعم القاعدة العامة: ولاء للحكم؛	1 ـ مكمِّل للقاعدة العامة: إزدهار التجارة؛
2 ـ تحديد القاعدة العامة بقواعد عامة: حيازة فورية، إشغال، الخ...	2 ـ تحديد الدعم: حيازة طويلة، إلحاق، الخ..	2 ـ تحديد المكمِّل: تداول نقدي، رأس مال، الخ..؛
3 ـ تصحيح، بواسطة قواعد عامة، للتحديد السابق: وعد، تحويل	3 ـ تصحيح: مقاومة	3 ـ تصحيح: ضرائب، خدمة الدولة، الخ.

الفصل الثالث

قدرة الخيال في الأخلاق وفي المعرفة

تارة يقول لنا هيوم إن القاعدة العامة هي من حيث الجوهر وحدة إنعكاس وامتداد. فالإثنان متطابقان في الواقع: يمتد الانفعال، لأنه ينعكس، هذا هو مبدأ وضع القاعدة. لكن هيوم يقول لنا، طوراً، إنه ينبغي تمييز نوعين من القواعد التي ليست متطابقة، بعضها محدِّد والبعض الآخر مصحِّح. والأولى امتدادية أكثر مما هي انعكاسية: «يستسلم الناس بقوة للقواعد العامة ويذهبون أحياناً بمبادئهم الأساسية ما وراء الأسباب التي دفعتهم إلى وضعها في البداية. حين تكون حالاتٌ متشابهةً لأجل عدد من ظروفها، نجد أنفسنا مدفوعين للنظر إليها على قدم المساواة، من دون اعتبار أنها تختلف في الظروف الأكثر أساسية»[1]. إن ميزة هذه القواعد هي أنها تمتد

(1) ...Tr، ص 673.

ما وراء الظروف التي انبثقت منها، هي لا تتضمّن الاستثناء، وتجهل العَرَضي الذي لا تميز بينه وبين العام أو الأساسي: هذه هي عاقبة الثقافة. أما القواعد الثانية، القواعد التصحيحية، فهي انعكاسية أكثر مما هي امتدادية. ما تصحّحه إنما هو بالضبط امتداد القواعد السابقة. بدلاً من الخلط بين العَرَضي والعام، تظهر على أنها قواعد عامة تتعلق بالعَرَض بالذات أو بالاستثناء.

تمتد قواعد عامةٌ عادةً ما وراء المبادئ التي تشكل أساساً لها. ونادراً ما نجد لها استثناء، إلا إذا كانت لهذا الاستثناء صفات قاعدة عامة وكان يستند إلى حالات كثيرة جداً وشائعة جداً[1].

هذه القواعد الثانية توضح قواماً للتجربة يعلِّل كل الحالات الممكنة؛ إن الاستثناء هو في نهاية المطاف موضوع طبيعي، وبفعل الاعتياد والخيال يصبح موضوع تجربة ومعرفة، موضوع مبحث ذمة[*].

ها نحن أمام فكرتين ينبغي أن نوفِّق بينهما: الامتداد والانعكاس متطابقان، لكنهما مختلفان. أو: يتميز نوعان من القواعد، يتقاتلان؛ مع ذلك فإن لهما الأصل ذاته، مبدأ التكوين عينه. ها نحن نحال إلى المشكلة الرئيسية: كيف تكون القاعدة ممكنة؟.

---

(1) ...Tr، ص 674.

(*) علم القضايا الضميرية (م).

تنطلق من الوحدة: القاعدة امتداد للانفعال وانعكاس له في آن معاً. لكن أين؟ في ماذا؟ في الخيال، القاعدة العامة هي الانفعال المنعكس في الخيال. لا شك أن ميزة صفات الانفعال كمبادئ للطبيعة، إنما هي التأثير في الفكر، تكييفه، لكن على العكس، يعكس الفكر انفعاله، تأثراته:

كل ما يكون ممتعاً للحواس هو ممتع أيضاً، إلى حدٍّ ما، للخيال، ويقدم للفكر صورة للإرضاء (شفاء الغليل) يعطيها تطبيقه الفعلي على أعضاء الجسم[1].

إذ ينعكس الانفعال، يجد نفسه إزاء إعادة إنتاج موسَّعة للذات، متحرراً من قيود فعليته الخاصة به وشروطها، يرى ميداناً اصطناعياً كاملاً ينفتح هكذا، عالماً للثقافة يمكنه أن ينعكس فيه كصورةٍ وينتشر من دون حدود. تتجاوز المصلحة المنعكسة تحيُّزها، وهذا يعني أن الخيال، الذي يمتلئ بصورة الانفعالات ومواضيعها، يكتسب «لعبة انفعالات كاملةً خاصة به»[2]. ففي الانعكاس، يتخيل الانفعال نفسه وينفعل الخيال: **القاعدة ممكنة**. إن التعريف الحقيقي للقاعدة العامة هو: انفعال للخيال. «يتشبث الخيال بالرؤى العامة للأشياء[3]».

بهذا المعنى، سوف نميز ثلاثة نماذج من القواعد. أولاً،

(1) Tr...، ص 462.
(2) Tr...، ص 711.
(3) Tr...، ص 713.

قاعدة الذوق. ونحن نقع على المشكلة نفسها، بشكل آخر: كيف تتجاوز العاطفة تقلّبها لتصبح حكماً جمالياً؟ لا تتطلب انفعالات الخيال من موضوعها الفعالية، التكيُّف الخاص بالموضوعات الفعلية؛ «تحرك هذه الانفعالات درجات حياة وقوة أدنى من الاعتقاد ولا ترتهن بوجود مواضيعها الفعلي»[1]. إن الفضيلة المهلهلة هي الفضيلة مع ذلك؛ والأرض الخصبة، لكن القاحلة، تدفعنا إلى التفكير في سعادة سكانها المحتملين.

ينبغي أن تلمس العواطف الفؤاد كي تتحكم بانفعالاتنا، لكن ليس ضرورياً أن تتجاوز الخيال كي تؤثر على ذوقنا[2].

هكذا الذوق هو عاطفة الخيال، لا عاطفة القلب. وهذه قاعدة. إن ما يشكل أساس قاعدة عموماً هو تمييز القدرة وممارستها، الذي لا يمكن غير الخيال أن يقوم به لأنه يعكس الانفعال وموضوعه، فاصلاً إياهما عن فِعليتهما، مستعيداً إياهما على صيغة الممكن. وعلم الجمال هو العلم الذي ينظر إلى الأشياء والكائنات تحت مقولة القدرة أو الإمكانية هذه. إن رجلاً جميلاً في سجن دائم هو موضوع حكم جمالي، ليس فقط لأن قوته وتوازنه، وهما سمتا جسمه، إنما يفصلهما تمرين فعلي، ولأنهما متخيّلان فقط، بل لأن الخيال يُشغف

(1) ...Tr، ص 711.

(2) ...Tr، ص 712.

عندئذٍ بهذه السمات[1]. وهذه الاطروحة هي التي يفصّلها هيوم أيضاً بصورة أكثر وضوحاً في مَثَلَ المأساة. إن المشكلة هي التالية: كيف يمكن أن يمتعنا مشهد الانفعالات الكريهة والسّوداء في ذاتها؟ كلما عرف الشاعر كيف يفجعنا، ويرعبنا ويثير سخطنا أكثر «كلما كنا أشد سروراً»[2]. ولا يكفي - يلاحظ هيوم فيما ينتقد نظريةً لفونتنيل - أن نقول إن الانفعالات، في المآسي، وهمية، وموهنة، ببساطة. فقد يعني ذلك رؤية جانب واحد من الحل، الجانب السلبي والأقل أهمية، ليس ثمة فرق في الدرجة بين الواقع والفن: ليس الفرق في الدرجة غير شرط اختلاف في الطبيعة.

لا تلطّف القصص الخيالية المأساوية الانفعالات والأهواء عن طريق تخفيف الحزن وإضعافه فقط؛ إن ذلك يتم بالأحرى، إذا أمكن القول، عبر بثّ عاطفة جديدة[3].

لا يكفي أن يتخيل الانفعال، فالخيال ينفعل في الوقت عينه. لأن المأساة تعرض على خشبة المسرح صورة للانفعالات، تشحن خيال المشاهدين بالانفعالات. ومثلما تتجاوز المصلحة المنعكسة تحيزها، يبدّل الانفعال المنعكس نوعيته: يَغْرق الحزن أو سواد انفعالٍ يتم تمثيله في متعةِ لعبةٍ

(1) Tr...، ص 710 - 711.
(2) **Essays**: عن المأساة.
(3) **Essays**: حول المأساة، ص 161.

لا تنتهي للخيال. إن للموضوع الفني إذاً نمط وجود خاصاً به، ليس ذلك الخاص بالموضوع الحقيقي، ولا الخاص بموضوع الانفعال الفعلي: إن دونية درجة الاعتقاد هي شرط نوع آخر من الاعتقاد. للاصطناع إعتقاده.

فلنشِر فقط إلى النموذج الثاني للقاعدة، **قاعدة الحرية**، نشعر بأن الارادة، وهي نوع من الانفعال،

تتحرك بسهولة في كل الاتجاهات وأنها تنتج صورة لذاتها، حتى من الجهة التي لا تُثبت فيها[1].

وأخيراً، قاعدة المصلحة والواجب

يرتبط موضوعان بصلة العلة بالمعلول، ليس فقط حين ينتج أحدهما في الآخر حركةً أو فعلاً ما، بل أيضاً حين تكون له القدرة على إنتاجه... إن السيد هو ذلك الانسان الذي يملك - إنطلاقاً من وضعه، الذي يعود أصله إلى القوة أو إلى إتفاق - سلطة أن يوجّه في بعض النقاط أعمال إنسان آخر يسمّى عبداً[2].

يحلل هيوم بصورة أدق مثلاً آخر عن علاقة الواجب، تلك التي تشد امرأة إلى زوجها. إن المرأة، بوصفها موضوع شغف حقيقي، لا يمكنها أن تعطي من يحبها يقيناً وأمناً كاملين: يقف في وجه ذلك علم التشريع؛ فالزوج لا يتأكد

---

(1) ...Tr، ص 516.

(2) ...Tr، ص 77.

أبداً من أن أولاده هم حقاً أولاده[1]. هذه الحيرة، المنعكسة في الخيال، تتصعّد وتتخذ مضموناً اجتماعياً وثقافياً، تظهر كما لو كانت اشتراط فضائل أنثوية خاصة: ينبغي أن تكون المرأة دائماً عفيفة، ومتواضعة ومحتشمة، بوصفها موضوع شغف ممكن.

ما أن توضع قاعدة من هذا النوع حتى تُدفع إلى مدّها ما وراء المبادئ التي انبثقت منها بادئ ذي بدء. لذا فإن غير المتزوجين، مهما يكونوا فاسقين، لا يسعهم إلا أن يُصدموا إزاء أي مثلٍ على انعدام الحشمة أو على الفجور لدى امرأة[2].

إن الخيال هو الذي يجعل من الممكن إذاً انعكاساً للانفعال. القاعدة العامة هي صدى التأثر في الفكر، في الخيال. والقواعد هي الطرائق العاكسة، أفكار الممارسة. علينا عندئذٍ أن نعدّل مجدداً ترسيمتنا الأولى، المفرطة في البساطة، كنا قد رأينا أن مبادئ الطبيعة، صفات الانفعال، ينبغي أن تدرس حصراً في أثرها على الفكر، لكن هذا الأثر كان يمكن ببساطةٍ في ما يلي: كان الخيال واقعاً تحت التأثير، مثبّتاً. كان معلولاً بسيطاً. أما الآن فنرى أنه يجب ضم معلول معقّد إليه: يعكس الخيال التأثر، يترك التأثر صدىً في الفكر بمقدار ما تؤثر مبادئ الأخلاق والانفعال في الفكر، يكف

---

(1) ...Tr، ص 694.

(2) ...Tr، ص 696.

الفكر عن أن يكون فنطاسياً، ويتثبّت ويصير طبيعة بشرية. لكن بمقدار ما يعكس هذه التأثيرات التي تثبّته، يكون فنطاسياً أيضاً على هذا الصعيد الآخر، بصورة جديدة. تستعاد الفنطاسيا في مبادئ تحولها. لأن ثمة شيئاً ما على الأقل يفلت في التأثرات من أي انعكاس. إن ما لا يمكنه أن يدع نفسه ينعكس من دون تناقض هو بالضبط ما يعرّف الممارسة الفعلية للتأثرات، فعلية الحدود، الفعل الذي تثبّت به الفكر بهذا الشكل أو ذاك. إذ يعكس الخيال أشكال تثبيته الخاص به، يحررها ويتحرر منها، يمدّها إلى ما لانهاية له. أي أنه: يجعل من الحد موضوع فنطاسيا، يلعب بالحد مقدماً العَرَض على أنه أساسي، يفصل القدرة عن ممارستها الفعلية. ويقول هيوم إن هذا الفعل هو وهم من أوهام الفنطاسيا[1]. إن قدرة الخيال إنما هي تخيُّل القدرة. باختصار، لا ينعكس الانفعال في الخيال من دون أن يمدد الخيال الانفعال. والقاعدة العامة هي هذه الوحدة المطلقة لانعكاسٍ للانفعال في الخيال وامتدادٍ

---

(1) Tr...، ص 412: «لاحظت، حين كنت أعالج موضوع الفهم entendement، أن التمييز الذي كنا نقيمه أحياناً بين قدرةٍ وممارستها سخيف تماماً، وأنه ليس علينا أن نعزو أي قدرة لإنسان، أو كائن آخر، إلا إذا كانت تلك القدرة تمارس وتدخل في الفعل. والحال إن هذه ملاحظة حقيقية جداً بالنسبة لطريقة في التفكير دقيقة وفلسفية؛ لكن بالتأكيد، ليست فلسفة انفعالاتنا، وأشياء كثيرة تفعل فيها بواسطة فكرة قدرة مستقلة عن ممارستها الفعلية وافتراض تلك القدرة..».

للانفعال بواسطة الخيال. بهذا المعنى بالضبط يكون الانعكاس والامتداد شيئاً واحداً.

لكنهما بهذا المعنى أيضاً يكونان اثنين، لأنه ستلزم تصحيحات لاحقة لتأسيس دقة صارمة جداً في هذا الميدان الجديد. في هذه المرة، سوف يكون الانعكاس انعكاساً على الانعكاس السابق أو، إذا شئتم، على المصلحة المنعكسة. لماذا كلمة انعكاس ذاتها في الحالتين؟ لأن الامتداد، قبل قليل، كان قد بات بحد ذاته تصحيحاً: كان يتخطى تحيز الانفعالات الطبيعية. لكن لأنه لم يكن يتخطى الطبيعة من دون الخلط بين الأساس والعَرَض، كان يستدعي تصحيحاً جديداً، لأجل النسق الجديد الذي يؤسسه وفيه، بما أن هذا النسق الجديد جدي. في الواقع، إن تصور الاصطناع فقط بمظهر الفنطاسيا، والنزق والوهم ليس كافياً: إنه أيضاً عالم الثقافة الجدي. وتمييز الطبيعة والثقافة هو بالضبط تمييز المعلول البسيط والمعلول المركّب. وإذا كان هيوم يبدي، في كل كتاباته، اهتماماً ثابتاً بمشكلات علم النفس الحيواني، فربما ذلك لأن الحيوان طبيعة من دون ثقافة: تُفعل المبادئ في فكره لكن ليس لها من معلول غير المعلول البسيط. بما أنه ليست للحيوان قواعد عامة، ولأن الغريزة تبقيه في الفعلية، ولأنه يفتقر إلى فنطاسيا دائمة وطرائق عاكسة، ينقصه التاريخ أيضاً. والمشكلة هنا بالضبط: كيف نفسر أن الثقافة أو التاريخ، لدى الانسان، إنما يتشكلان بالطريقة نفسها التي

تستعاد بها الفنطاسيا، في الوقت نفسه الذي تستعاد فيه، عن طريق ترك التأثرات صداها في الفكر؟ **كيف نفسر هذا الاتحاد بين الأكثر نزقاً والأكثر جدية؟**

رأينا أنه بمقدار ما كان الانفعال ينعكس، كان ينبغي أن ينعكس بالضرورة في الفنطاسيا. لكنه يترك صداه، في الواقع، في فنطاسيا باتت مثبّتة ومؤثّراً فيها، مطبّعة، وبالطبع لم تثبّتها صفات الانفعال، بل مبادئ الطبيعة الأخرى، تلك التي تلعب على مستوى آخر، أنماط التداعي. لهذا السبب تحدد القاعدة نفسها، وبهذا الشرط يرسم الانفعال بالفعل صوراً ثابتة ومحددة في الخيال. إن هيوم يشير إلى ذلك بصراحة:

تقدم الطبيعة في الحكم **jugement** وفي الفهم **entendement** علاجاً لما هنالك من غير منتظم وغير مريح في التأثرات[1].

منذ الآن بالنسبة لعلم الجمال، ينعكس الانفعال عبر مبادئ التداعي، بحيث أن هذه المبادئ تقدم تفضيلاً عن قواعد التركيب: «ليس ثمة من عمل، إلا وهو سلسلة من النُّسَب والاستدلالات[2]». كذلك الأمر، فلقد سبق ورأينا أن قواعد الملكية، والأشغال والإلحاق والوراثة... الخ إنما تحددها مبادئ التداعي:

(1) ...Tr، ص 606 (نحن الذين نضع خط التشديد).

(2) Essays؛ عن معيار الذوق.

إن رجلاً طارد أرنباً برياً حتى آخر درجة من درجات التعب يَعتبر بمثابة ظلم أن يسارع إنسان آخر ويقبض قبله على فريسته. لكن الرجل نفسه الذي يتقدم ليقطف تفاحة تتدلى (من مكانٍ) في متناوله، ليس لديه من مبرر للشكوى إذا تجاوزه شخص آخر، أكثر رشاقة، واستولى عليها. ما عساه يكون بسبب هذا الفرق إن لم يكن أن الجمود الذي ليس من طبيعة الارنب البري يشكل علاقة قوية بالنسبة للصياد، وأن هذه العلاقة غير موجودة في الحالة الأخرى؟[1].

إن القانون بأكمله ترابطي associationniste. ما نطلبه من حَكَم، أو قاضٍ، إنما هو أن يطبق تداعي الأفكار، أن يقول بمنٍ، بماذا يكون الشيء على علاقة في ذهن مراقبٍ على وجه العموم. «إنه رأى الفلاسفة والحقوقيين أنه ليس بالامكان أن يصبح البحر ملكاً لأي أمة؛ لأنه لا يمكن إقامة علاقة مميزة معه بحيث يمكن أن تكون أساساً لملكية. وحين يزول هذا السبب، تظهر الملكية على الفور. هكذا فإن محامي حرية البحار الأشد حماساً يسلِّمون بالإجماع بأن مصبات الأنهر والأجوان إنما يمتلكها بشكل طبيعي، بصفة الحاقات مالكو البر الذي يحيط بها. إن مصبات الأنهر والأجوان ليست أشد ارتباطاً بالأرض واتحاداً بها من المحيط؛ لكن بما أنها متحدة في الخيال وأصغر في الوقت نفسه، يُنظر إليها بشكل طبيعي

(1) ...Tr، ص 625.

على أنها إلحاقات[1]». باختصار، لتحديد قواعد الملكية كما لفهم التاريخ يستخدم الخيال بشكل أساسي مبادئ التداعي، ومعيارُه الانتقال السهل[2]. إذاً، فإن الخيال، مُدْرَكاً في الوحدة التي يشكلها مع المعلول البسيط لمبادئ التداعي، يمتلك حقاً مظهر خيال مكوِّن، إنه مكوِّن - في الظاهر.

لكن لن ننسى أنه، حتّى في هذه الحالة، تكون الفنطاسيا في آخر المطاف هي التي تستند إلى مبادئ التداعي: كانت هذه المبادئ تثبِّتها على صعيد المعرفة، وهي تستخدمها الآن لتفصيل عالم الثقافة وتحديده. إننا نرى الرابط الأساسي بين الاصطناع والفنطاسيا، حصة الأكثر جدية والأكثر نزقاً.

أشتبه بأن القواعد التي تحدد الملكية إنما يثبتها الخيال بشكل رئيسي، أي الميّزات الأشد نزقاً الخاصة بفكرنا وبقدرتنا على التصور[3].

كذلك الأمر، فإن الاستدلالات التي تَصْنَع بُنْيةَ عملِ المنطقيةَ خادعةٌ، مقبولة ظاهراً فقط «ولا يمنع الرونقُ الذي

---

(1) ...Tr، ص 630.

(2) ...Tr، ص 624: «يقال إننا نمتلك شيئاً، ليس فقط حين نلمسه مباشرة، بل أيضاً حين يكون موقعنا منه بحيث يكون في متناولنا أن نقوم باستخدامه؛ وحين يمكننا تحريكه، أو تعديله أو إتلافه وفقاً لرغبتنا أو منفعتنا الحاليتين. هذه العلاقة هي إذاً نوع من علاقة السببية». حول الانتقال السهل، أنظر ...Tr، ص 626، 634، 684، 690.

(3) ...Tr، ص 622.

يغطيها به الخيال من عدم التعرف إليها»[1]. تطل الفنطاسيا برأسها من خلف المضامين المحدَّدة لقواعد الملكية والسيادة؛ وبصورة أوضح أيضاً، تنكشف بواسطة العجز والضعف اللذين يصيبان تلك القواعد[2]، أو بواسطة تعارضاتها المتبادلة[3].

هاكم السبب في وجود دعاوى، هاكم لماذا يمكن تكون النقاشات القانونية بلا نهاية، هكذا، في مَثَل احتلال، مَثَل المدينة والرمح،

لا يمكن حسم النقاش، لأن كل المسألة، تتوقف على الخيال. وهذا الأخير لا يمتلك في هذه الحالة قاعدة دقيقة ومحددة تسمح بإصدار حكم[4].

أخيراً، إنَّ المؤرخ حائر[5]. وتنضم حيرة المؤرخ إلى

---

(1) Essays: حول معيار الذوق.

(2) يترتب على ذلك وجود النزاعات وأعمال العنف: .Tr ص 625: «إذا بحثنا عن حل هذه الصعوبات في العقل والمصلحة العامة، لن نحصل على ما يرضينا على الاطلاق؛ وإذا نظرنا لجهة الخيال، لمن البديهي أن الصفات التي تفعل في هذه المَلَكة تمتزج الواحدة بالأخرى بصورة غير محسوسة وتدريجية إلى حد أنه يستحيل أن تعيّن لها حدوداً أو نهاية دقيقة».

(3) ...Tr، ص 685: بخصوص السيادة، «حين تختلط هذه العناوين وتتعارض على درجات شتى، غالباً ما تنتج الحيرة وتكون قابلة لتلقي حل من حجج الفقهاء والفلاسفة أقل مما من سيف العسكر».

(4) ...Tr، ص 626.

(5) ...Tr، ص 685.

تشكك الفيلسوف وتُكَمِّله. هاكم لماذا ينبغي لتحديدات القاعدة أن تتصحّح، أن تكون موضوع انعكاس ثانٍ، أو علمٍ ذمةٍ، أو نظريةٍ للعَرَضي؛ ينبغي سد الفجوة بين مبادئ الفهم entendement والحقل الجديد الذي تطبقها الفنطاسيا فيه.

إن وهم الفنطاسيا هو واقع الثقافة. وواقع الثقافة وهمٌ من وجهة نظر الفهم، لكنه يتأكد في حقلٍ لا يتمكن الفهم entendement من أن يبدد فيه الوهم، ولا يلزمه ذلك. فعلى سبيل المثال، ليست ضرورةُ فعلٍ، كما يتصورها الفهم، صفةً للفعل أو للفاعل، إنها صفة للكائن المفكر الذي يتأملهما، لذلك، بمقدار ما ننجز، نحن الفاعلين، الفعل، لا يمكننا أن نحس بأي ضرورة، نظن أنفسنا أحراراً بالضرورة[1]. وبهذا المعنى، ليس الوهم حقيقياً أقل من الفهم الذي يفضحه؛ إن الثقافة تجربة زائفة، لكنها تجربة حقيقية أيضاً. ليس من حق الفهم أن يمارس نقده إلا إذا حوّلنا، من دون مسوِّغ قانوني، قدرات الثقافة إلى وجودات حقيقية، إذا أعطينا وجوداً حقيقياً للقواعد العامة[2]. وإلا لا يكون الفهم قادراً على شيء. يترك مبادئ التداعي الخاصة به تستعار منه، كي يُحَدِّدَ عالم الثقافة؛ يصحِّح الامتداد الذي تتخذه عندئذٍ تلك المبادئ، عبر تأليف نظريةٍ كاملةٍ للاستثناء، لكنها تشكل جزءاً من الثقافة بالذات.

---

(1) ...Tr، ص 517.

(2) ...Tr، ص 516.

إن عقدة المشكلة موجودة في علاقات الانفعال والخيال، ويشكل تحديد تلك العلاقات الفرادة الحقيقية لنظرية الانفعالات. في الواقع، ما العلاقة البسيطة بين الخيال والانفعال التي ستتيح لهذا الأخير بأن ينمّي في الخيال معلوله المركّب؟ وعلى غرار صيغ التداعي، تتجاوز مبادئ الانفعال الفكر وتثبّته.

لو لم تكن الطبيعة أعطت الفكر صفات أصلية، لما كان تمكن يوماً من الحصول على صفات ثانوية: في هذه الحالة، ما كان امتلك، في الواقع، قاعدة للفعل وما كان تمكن بتاتاً من الشروع في الممارسة[1].

لكن صفات الانفعال هذه لا تثبّت الخيال بالطريقة نفسها التي تثبّته بها أشكال التداعي. فهذه الأخيرة كانت تعطي الافكار علاقات متبادلة ممكنة، بينما الأولى تعطي هذه العلاقات اتجاهاً، معنىً، تسند إليها واقعاً، حركة مشتركة univoque[*]، إذاً حدّاً أول. إن الأنا، مثلاً، موضوع الكبرياء والتواضع بفضل ميزة طبيعية وأصلية تمنح الخيال منحدراً، ميلاً. إن فكرة الأنا، أو انطباعها بالأحرى[2]، تستوقف الفكر.

---

(1) ...Tr، ص 379.

(*) أي تحتفظ بالمعنى نفسه، أو تشترك به، في استخدامات مختلفة (م).

(2) ...Tr، ص 419.

إذا كان رجلٌ أخي، فأنا أخوة أيضاً؛ لكن للعلاقات، على الرغم من تبادلها، آثاراً مختلفة جداً على الخيال[1].

ينتقل الخيال بسهولة من الأبعد إلى الأقرب، من أخي إليّ، لا مني إلى أخي. هاكم مثلاً آخر:

يهتم الناس بشكل رئيسي بالأشياء التي ليست بعيدة جداً في المكان وفي الزمان[2].

وبالطريقة نفسها أيضاً، يكون ميل الخيال الذهاب من الحاضر إلى المستقبل؛ «نجعل وجودنا يتقدم بدلاً من جعله يتراجع»[3]. نرى كيف يكون موقع كل من النوعين من التأثرات، العلاقة والانفعال، أحدهما من الآخر: يربط التداعي الأفكار في الخيال؛ يعطي الانفعال معنى لهذه العلاقات، إذاً ميلاً للخيال. حتى إن الانفعال، بصورةٍ ما، يحتاج إلى تداعي الأفكار، لكن على العكس يفترض التداعي الانفعال. إذا كانت الأفكار تتداعى، فذلك تبعاً لهدف أو لنية، لغائيةٍ لا يمكن غير الانفعال أن يمنحها لنشاط الانسان[4]. لأن الإنسان يمتلك انفعالات تتداعى أفكاره. «يمكن أن نلاحظ في هذين النوعين من التداعي»، يقول

---

(1) ...Tr، ص 442.

(2) ...Tr، ص 539.

(3) ...Tr، ص 542.

(4) Enquête sur les principes de la morale، ص 60 ـ 61.

هيوم، تداعي الأفكار في المعرفة وتداعي الانطباعات في الانفعال، «إنهما يدعمان أحدهما الآخر ويتساندان إلى أقصى الحدود»[1]. هكذا يتبع الخيال الميل الذي يعطيه إياه الانفعال؛ إن العلاقة التي يقترحها جُعِلت حقيقية، إذ أصبحت مشتركة univoque، ولم تعد غير جزءٍ مكوِّن للانفعال، طرق له. هاكم الأثر البسيط للانفعال على الخيال. لكن الخيال يكون، أيضاً، ما ينعكس فيه الانفعال، مع ظروفه، عبر مبادئ التداعي لتشكيل القواعد العامة وتقويم valoriser الأشد بُعداً، الأكثر ثنائياً، ما وراء ميل الخيال. هاكم الأثر[*] المركب. من جهة، يصبح الممكن حقيقياً، ومن جهة أخرى ينعكس الحقيقي.

أخيراً، ألا يمكن أن نحل هنا مشكلة الأنا، عبر إعطاء معنى لأمل هيوم؟ يمكن القول الآن ما هي فكرة الذاتية. ليست الذات كيفية، بل تكييف جَمْعَة collection أفكار. إن القول إن المبادئ تؤثر في الخيال يعني أن مجموعة ensemble، أياً تكن، كُيِّفت على أنها ذات متحيزة، فعلية. تكون فكرة الذاتية مذاك انعكاس التأثر في الخيال، هي القاعدة العامة بالذات. لم تعد الفكرة هنا موضوع فكرة pensée، صفة

---

(1) Tr...، ص 383.

(*) نعرِّب كلمة effet حيناً بكلمة معلول العربية، وآخر بكلمة أثر، وفقاً للسياق (م).

شيء، ليست تمثيلية. هي قاعدة، رسم ذهني، قاعدة بناء. إن فكرة الذاتية، إذ تتخطى تحيز الذات التي هي فكرتها، تتضمن في كل جَمْعةٍ منظور إليها مبدأ إتفاق ممكن بين الذوات وقاعدة ذلك الاتفاق. هكذا فإن مشكلة الأنا، التي لا حل لها على صعيد الفهم l'entendement، تجد في الثقافة فقط حلاً أخلاقياً وسياسياً. كنا قد رأينا أن الأصل والتأثر لا يستطيعان الاتحاد في أنا لأنه يبقى على هذا المستوى كل الفرق بين المبادئ والفنطاسيا. إن ما يشكل الأنا، بالفعل والآن، إنما هو تأليف التأثر بالذات وانعكاسه، وتأليف تأثرٍ يثبّت الخيال وخيالٍ يعكس التأثر.

هكذا يكون العقل العملي تشييد كلٍّ من الثقافة والأخلاقية. ولا ينطوي على تناقضٍ أن يتفصّل هذا الكل، لأن تفصيله يتكوّن من تحديدات عامة، لا من أجزاء[1]. كيف يمكن أن يتم هذا التشييد؟ إن **الخيال المرسِّم** imagination schématisante هو الذي يجعله ممكناً. والترسيمية تُظهر ميزات الخيال الثلاث وتعبر عنها: إنه عاكس؛ وطافحٌ (متجاوز[*]) بشكل أساسي، ومكوِّنٌ في الظاهر. لكن في

(1) ...Tr، ص 678. أنظر .Tr، ص 620: «إن العدالة لا تنظر في قراراتها بتاتاً إذا كانت الموضوعات متكيفة أو غير متكيفة مع أشخاص خاصين؛ لكنها تتصرف برؤيات أكثر امتداداً».

(*) الإضافة من وضعنا (م).

القطب الآخر، يكون العقل raison النظري تحديد تفصيل الطبيعة، أي الأجزاء الخاضعة للحساب.

كيف يكون ذلك التحديد ممكناً، بدوره؟ من المؤكد أن ذلك ليس بطريقة التشييد بالذات، لأننا رأينا أن منظومة الفهم entendement ومنظومة الأخلاق ليستا تأثرات متوازية للفكر، ينبغي أن تكون هناك ترسيميّة خاصة للعقل النظري. لم تعد الترسيمية هنا مبدأ بناء كلٍّ، بل مبدأ تحديد أجزاء. ودور مبادئ التداعي هو تثبيت الخيال، لكن لا يحتاج التداعي، على غرار الانفعال، إلى الانعكاس ليهدأ، ليشكل العقل: إنه هادئ بشكل مباشر،

يعمل سرّاً وبهدوء في الفكر[1].

إن العقل هو الخيال إذاً وقد بات طبيعة، مجموعة معلولات التداعي البسيطة، الأفكار العامة، الجواهر، العلاقات. إلا أنه، بهذا المعنى، يكون هنالك نوعان من العقل، لأن ثمة نوعين من العلاقات. يجب أن نميز علاقات الأفكار، «تلك التي ترتهن كلياً بالأفكار التي تقارن بعضها بالبعض الآخر» (التشابه، روابط الكميات، درجات الكيفية، التعارض)، وعلاقات الموضوعات، «تلك التي يمكن أن تتغير من دون أي تغير للأفكار» (علاقات الزمان والمكان،

---

(1) ...Tr، ص 436.

الهوية، السببية)[1]. وبشكل موازٍ، يتميّز عقلان، ذلك الذي يعمل إنطلاقاً من قناعة (حدس أو برهان)[2]، وذلك الذي يعمل تبعاً لاحتمالات[3] (عقل تجريبي، فهم entendement)[4]. ولا شك أن هذين العقلين هما فقط استعمالان تبعاً لأنواع العلاقات، ولهما إذاً جذر مشترك، هو المقارنة، حتى أن قناعات كل منهما ليست من دون رابط (يقين واعتقاد)[5]. لكنهما يبقيان متمايزين. مثلاً عندما يجري تبيان أن السببية ليست موضوع قناعة أو معرفة، يبقى أن نتساءل إذا كان الفهم entendement الذي هي موضوعه إنما ينتجها[6]، إذا كانت تشتق من الاحتمال أو لا تشتق منه[7]. والجواب عن هذا السؤال الأخير سيكون سلبياً أيضاً. لكن الحجج التي تبرر هذا النفي الجديد تجعلنا نفهم في الوقت ذاته الفرق بين بُعدَي العقل.

---

(1) ...Tr، ص 141.

(2) ...Tr، ص 142.

(3) ...Tr، ص 205.

(4) إن كلمة عقل entendement إنما غالباً ما يستخدمها هيوم في معرض الاحالة إلى علاقات موضوعات لكن ليست هذه قاعدة مطلقة: هكذا .Tr، ص 252.

(5) ...Tr، ص 157.

(6) ...Tr، ص 163 ـ 164.

(7) ...Tr، ص 164.

إن للمبدأ الذي تكون العلاقة النسببية معلولة تكويناً تدريجياً. **لا تنتج الطبيعة البشرية، هنا، معلولاً لوحدها.**

من يمكنه أن يعطي العلة الأخيرة التي لأجلها تكون التجربة الماضية والملاحظة هما اللتان تنتجان هذا المعلول أكثر مما تكون الطبيعة هي التي تنتجه لوحدها؟[1].

تمر الطبيعة البشرية عبر دورة ملاحظة للطبيعة، تجربةٍ للطبيعة، هاكم ما هو أساسي لدى هيوم.

بما أن العادة، التي تنتج تداعي الأفكار مع إنطباع حاضر، تولد من تلاقي الموضوعات المتواتر، ينبغي أن تصل بالتّدريج إلى نقطة انعكاسها وأن تكتسب قوة جديدة لدى كل حالة تقع تحت ملاحظتنا.

ثمة بالضبط يمكن أن نرى لماذا تشتق السببية من الاحتمال[2]. في الواقع، ينبغي أن نعيِّن كاحتمالٍ كل درجة محدَّدة من العادة[3]، لكن من دون نسيان أن العادة إنما يفترضها الاحتمال كمبدأ، لأن كل درجة ليست، لدى رؤية موضوعٍ، إلا قرينة على وجود موضوع آخر، مشابه لذلك

---

(1) ...Tr، ص 266.

(2) ...Tr، ص 212، .Tr، ص 165.

(3) ...Tr، ص 214: «قبل بلوغ نقطة الكمال، يمر (حكمنا) بعدة درجات دنيا وعلينا أن نقدّره فقط، في كل هذه الدرجات، كقرينة أو كاحتمال».

الذي يرافق الأول بصورة معتادة[1]. إن إغراب العادة هو أنها تتكوَّن على درجات وتكون في الوقت ذاته مبدأ للطبيعة البشرية.

ليست العادة غير أحد مبادئ الطبيعة وهي تستمد كل قوتها من هذا الأصل[2].

ما يكون مبدأً إنما هو عادة اكتساب عادات. وبالضبط، إن تكويناً تدريجياً هو مبدأ، بوصفه يُنظر إليه عموماً. وفي تجريبية هيوم، يُفْهَم التكوُّن دائماً إنطلاقاً من مبادئ، وكمبدأ. إن جعل السببية تشتق من الاحتمال هو خلط هذا التكوين التدريجي لمبدأ يرتهن به بالعقل بتقدم محاكمة. في الواقع، يولد العقل التجريبي من العادة، وليس العكس. العادة هي جذر العقل، المبدأ الذي تكون معلوله[3].

لكن في الاستعمال الآخر للعقل، المتعلق بعلاقات الأفكار، يتحدد العقل مباشرةً بواسطة المبادئ المناسبة، من دون تكوُّن تدريجي وتحت تأثير الطبيعة البشرية وحدها. لأجل ذلك، كانت النصوص الشهيرة بخصوص الرياضيات[4]. كذلك الأمر، فإن تعريف علاقات الأفكار،

---

(1) ...Tr، ص 164.
(2) ...Tr، ص 266.Enq ، ص 89.
(3) ...Tr، ص 266.
(4) .Enq، ص 70.

«تلك التي ترتهن كلياً بالأفكار التي نقارن بعضها بالبعض الآخر»، **لا يعني أن التداعي هو هنا، أكثر مما في أمكنة أخرى، تكييف للأفكار بالذات**، ولا أن الرياضيات منظومة أحكام تحليلية. إن العلاقات خارجيةٌ دائماً بالنسبة لحدودها، أكانت علاقات أفكار أو علاقات موضوعات. لكن هيوم يعني ما يلي: إن ما ينتج في الفكر علاقات الأفكار إنما هي مبادئ للطبيعة البشرية تفعل «لوحدها» في الأفكار، خلافاً لما يحدث، لأسباب شتى، في علاقات المواضيع الثلاث، حيث ملاحظةُ الطبيعة تفعل هي ذاتها كمبدأ. سوف يكون من الضروري إذاً أن يجاور منطقَ الرياضيات، الذي سنتحدث عنه لاحقاً، منطقٌ للفيزياء أو للوجود يمكن قواعدَ عامةً وحدها أن تملأه فعلاً[1]. إن الفيزياء وحدها هي التي يمكن أن تكون موضوع ترسيمية، **من وجهة نظر العلاقة**[2].

إن القول بأن مبدأ الطبيعة، أي العادة، يتكوّن تدريجياً، هو القول في المقام الأول إن التجربة بحد ذاتها هي مبدأ من مبادئ الطبيعة.

---

(1) ...Tr، ص 260 ـ 262.

(2) مع ذلك، ثمة ترسيمية للرياضيات. إن فكرة المثلث، فكرة عدد مرتفع ليست فكرة مطابقة adéquate، بل القدرة على إنتاج فكرة: أنظر Tr، ص 87، ص 89. لكننا لا ندرس هذه الترسيمية الآن، لأنها ليست من وجهة نظر العلاقة، بل من وجهة نظر الفكرة العامة.

التجربة مبدأ يُعَلّمني بخصوص شتى التقاءات الموضوعات في الماضي. والعادة مبدأ آخر يجعلني أنتظر الشيء نفسه في المستقبل: والاثنتان تتحدان للفعل في الخيال[1].

فلنتذكّر في المقام الثاني أن العادة مبدأ غير التجربة، في الوقت نفسه الذي تفترضها فيه. وفي الواقع، إن ما أعتاد عليه لن يفسر بالضبط أبداً أني أعتاد عليه، ولن يشكل تكرارٌ أبداً بحد ذاته تدرُّجاً. تجعلنا التجربة نلاحظ التقاءات خاصة. كنهها هو تكرار حالات متشابهة. أما معلولها فهو السببية كعلاقة فلسفية: يصبح الخيال فهماً entendement. لكن هذا لا يقول لنا كيف يمكن هذا الفهم أن يقوم باستدلال مباشراً inférence[*] وأن يحاكم[**] raisonner بصدَد العلل وبصدد المعلولات: إن المضمون الحقيقي للسببية، كلمة دائماً، لا يقبل التكوُّن في التجربة، لأنه، بمعنىً ما، يكوِّن التجربة[2]. ليس محاكمةً تجعل المحاكمة، ممكنة. ليست المحاكمة

(1) ...Tr، ص 357 (نحن الذين نضع خط التشديد).

(*) تقرير الدليل لإثبات المدلول. كما تعني إثبات صحة قضية بأخذها من قضايا أخرى (م).

(**) المحاكمة هنا تعني انتقالاً عقلياً محكماً من مقدمات إلى نتائج بغية إثبات صحتها أو احتمالها أو خطئها. وهذا النوع من المحاكمة ليس انتقالاً مباشراً بل يحتاج إلى حدود وسطى (م).

(2) .Enq، ص 84. «يستحيل إذاً أن تتمكن أي حجة مستمدة من التجربة من إيجاد هذا التشابه بين الماضي والمستقبل، لأن كل الحجج تقوم على افتراض هذا التشابه».

معطىً مباشرة في الفهم entendement؛ ينبغي أن يأخذ العقل من مبدأٍ غير التجربة ملكة استنتاج خلاصات من التجربة بالذات، وتجاوز التجربة والاستدلال (المباشر). ليس التكرار، بحد ذاته، تدرُّجاً، هو لا يكوِّن شيئاً. إن تكرار حالات متشابهة لا يتقدم بنا إلى الأمام، لأنه ليس للحالة الثانية من اختلافٍ مع الحالة الأولى غير ذلك المتمثل بالمجيء بعد(ها)، من دون اكتشاف فكرة جديدة[1]. ليست العادة إوالةً mécanique للكمية.

إذا لم تكن الأفكار أكثر إتحاداً في الخيال مما تكون الموضوعات، كما يبدو، بالنسبة للفهم entendement، لما كان أمكننا بتاتاً أن نستخلص استدلالاً (مباشراً) من العلل إلى المعلولات، أو أن نولي ثقة لأي معطى للحواس[2].

هاكم السبب في كون العادة تظهر كمبدأ آخر، أو السببية كعلاقة طبيعية، كتداعٍ للأفكار[3]. إن معلول هذا المبدأ الآخر هو التالي: يصبح الخيال اعتقاداً[4]، لأن انتقالاً يتم من انطباعِ موضوعٍ إلى فكرةِ موضوع آخر. هكذا يرتسم تضمُّنٌ مزدوجٌ.

---

(1) Tr...، ص 162.

(2) Tr...، ص 167.

(3) Tr...، ص 168.

(4) Tr...، ص 180. أنظر .Tr، ص 192: «الإيمان فعل للذهن يولد من الاعتياد»، ص 185: «يولد الايمان فقط من السببية».

فمن جهة، تسمح العادة للفهم بالمحاكمة بخصوص التجربة، تجعل من الاعتقاد فعلاً ممكناً للفهم؛

يقوم الفهم، يقول هيوم، مثل الذاكرة والحواس، على الخيال، على حيوية أفكارنا[1].

من جهة أخرى، تفترض العادة التجربة: تتحد الموضوعات في الخيال، لكن بعد اكتشاف التقاء الموضوعات. وإذا شئنا، إن العادة هي التجربة بالذات، بوصفها تنتج فكرة موضوع بواسطة الخيال، لا بواسطة الفهم[2]. يصبح التكرار تدرُّجاً، وحتى إنتاجاً، حين نكف عن النظر إليه بالنسبة للموضوعات التي يكررها، التي لا يغير فيها شيئاً، ولا يكتشف شيئاً ولا ينتج شيئاً، لننظر إليه على العكس في الفكر الذي يتأمله والذي ينتج فيه إنطباعاً جديداً،

عزماً على نقل أفكارنا من موضوع إلى الآخر[3]، تحويل الماضي إلى المستقبل[4]،

انتظاراً، نزعةً. يبقى أن التجربة والعادة مبدآن مختلفان، مثل تقديم حالات الالتقاء المستديم لملاحظة الفكر، واتحاد هذه الحالات ذاتها في الفكر الذي يلاحظها. بهذا

(1) ...Tr، ص 358.

(2) ...Tr، ص 163.

(3) ...Tr، ص 251.

(4) ...Tr، ص 217.

المعنى، يعطي هيوم السببية دائماً تعريفين متصلين: إتحاد موضوعات متشابهة، الاستدلال (المباشر) للفكر من موضوع لآخر[1].

يفرض التماثل نفسَه بين الاصطناع (العالم الأخلاقي) والعادة (عالم المعرفة). هاتان الظاهرتان النموذجيتان instances[*]، في العوالم المتوافقة، هما في أصل قواعد عامة، امتدادية وتصحيحية في آن معاً. لكنّهما لا تعملان بالطريقة نفسها. كان شرط القواعد، في منظومة الأخلاق، انعكاس مبادئ الطبيعة عموماً في الخيال. أما الآن فشرطها، في منظومة المعرفة، هو في الطابع الخاص جلداً لمبدأ من المبادئ، ليس فقط بوصفه يفترض التجربة (أو شيئاً معادلاً)، بل أيضاً بوصفه ينبغي أن يكون مكوَّناً. سيقال مع ذلك إن لهذا التكوّن قوانينه بالطبع، التي سوف تحدد الممارسة المشروعة لـ entendement يحاكم. لقد رأينا أن تكوُّنُ مبدأ هو مبدأُ تكوُّن، يقول هيوم إن الاعتقاد معلولٌ لمبادئ طبيعة حذرة[2]. تحديداً، تكون الفكرة التي نؤمن بها الفكرة المقرونة بانطباع حاضر، تلك التي تثبِّت هكذا الخيال، تلك التي ينقل اليها الانطباع حيويته؛ وهذا النقل، إنما يعززه، بلا

---

(1) ...Tr، ص 256، 259.

(*) الظاهرة التي تؤخذ كمثل على صف معين من الظواهر المتشابهة (م).

(2) ...Tr، ص 197.

شك، التشابه والاقتران[1]، لكنه بشكل أساسي يجد قانونه في السببية، في العادة، إذاً أخيراً في تكرار حالات الالتقاء المستديم الملاحظة في التجربة بين موضوعين. مع ذلك، فثمة تكمن الصعوبة بالضبط. **إن العادة بحد ذاتها هي مبدأ غير التجربة، ليست وحدةُ التجربة والعادة معطاة.** إن العادة، بذاتها، يمكن أن تختلق، وتتذرع بتجربة زائفة، وتنتج الاعتقاد «بتكرار لا ينبثق من التجربة»[2].

سيكون ذلك اعتقاداً غير مشروع، **توهماً للخيال.** «يكون للخيال المعتاد تبعيةً ما المعلول نفسه الذي قد تُحْدثه الملاحظة المعتادة لهذه التبعية[3]. هكذا لا يترك الخيال مبدأ العادة يثبّته من دون أن يستخدمه في الوقت نفسه لتمرير فنطاسياته الخاصة به، لتجاوز تثبيته، لتخطي التجربة.

هذه العادة لا تقترب فقط بفعلها من العادة التي تولد من الاتحاد المستديم وغير المنفصل بين العلل والمعلولات، بل تنتصر عليها أيضاً، في مناسبات عديدة[4].

إن الاعتقادات المنتَجة هكذا، غير الشرعية من وجهة نظر ممارسة دقيقة للفهم، والحتمية مع ذلك، تكوِّن مجموعة

---

(1) ...Tr، ص 188.

(2) ...Tr، ص 224.

(3) ...Tr، ص 312.

(4) ...Tr، ص 194.

القواعد العامة الامتدادية والمتجاوزة التي يسميها هيوم **الاحتمال اللافلسفي**. «لا يمكن الإيرلندي أن يكون متميزاً بروح الفكاهة ولا يمكن الفرنسي أن يكون صلباً»، إذاً، بالرغم من المظاهر الأولى، لا يمكن الفهم أن يعتمد على الطبيعة لكي تتحدد مباشرةً قوانين ممارسته المشروعة. هذه القوانين لا يمكن أن تكون ناتج تصحيح، انعكاس: من هنا السلسلة الثانية من القواعد العامة. وفقط بمقدار ما يأخذ الفهم على عاتقه، بعمليةٍ جديدةٍ، فعل الاعتقاد عن طريق إبقائه هو بالذات ومبدأه ضمن حدود التجربة الماضية، سوف يتم الاعتراف بالشروط المشروعة للاعتقاد بحد ذاته وتطبيقها، مكوِّنةً قواعد **الاحتمال الفلسفي** أو حساب الاحتمالات. (وبهذا المعنى، إذا كان يجب تصحيح قواعد الانفعال الامتدادية، في العالم الأخلاقي، بعد أن حددتها مع ذلك مبادئ التداعي، فليس ذلك فقط لأن هذه المبادئ، والحالة هذه، قد استندت إليها الفنطاسيا التي تحركها على صعيد غير صعيدها إنما أيضاً لأنه بات للسببية بذاتها وعلى الصعيد الخاص بها استخدامٌ فنطاسي، امتدادي. إذا كان في وسع الفهم أن يصحح قواعد الانفعال الامتدادية والتساؤل حول طبيعة الأخلاق فذلك لأنه عليه أولاً أن يصحح امتداد المعرفة بالذات).

إن للإعتقادات غير المشروعة، والتكرارات التي لا تنطلق من التجربة، والاحتمالات غير الفلسفية، مصدرين، هما اللغة

والفنطاسيا. **إنها سببيات توهمية**. تنتج اللغة بذاتها اعتقاداً عبر إحلالها محل التكرار الملاحظ تكراراً منطوقاً به، ومحلَّ انطباع الموضوع الحاضر سماع كلمة محددة تجعلنا نتصور الفكرة بحيوية.

لدينا ميل ملحوظ لتصديق كل ما يروى لنا، حتى بخصوص ظهورات، وأعمال سحر ومعجزات، مهما تكن متعارضة مع التجربة اليومية والملاحظة[1].

لكثرة ما يتكلم الفيلسوف على مَلَكَات وصفات خفية، ينتهي إلى الإيمان بأن لهذه الكلمات «معنى خفياً يمكننا اكتشافه عن طريق الانعكاس»[2]. لكثرة ما يكرر الكذّاب أكاذيبه ينتهي إلى تصديقها[3]. هكذا لا تفسَّر سرعة التصديق بقدرة الكلمات فقط بل كذلك بالتربية[4]، والفصاحة والشعر[5].

كنا قد اعتدنا كثيراً على أسماء مارس، وجوبيتير، وڤينوس، بحيث أن . . . التكرار المستديم لهذه الأفكار يجعلها تدخل بسهولة في الفكر وتتغلب على الخيال. . . إن الحوادث الصغيرة

(1) Tr...، ص 191.

(2) Tr...، ص 314.

(3) Tr...، ص 195.

(4) Tr...، ص 194.

(5) Tr...، ص 199.

المتنوعة في قطعة (مسرحية[*]) تكتسب نوعاً من العلاقة بفعل اتحادها في قصيدة أو تمثيل... والحيوية التي ينتجها الخيال هي أكبر في العديد من الحالات من تلك التي يولدها الاعتياد والتجربة[1].

باختصار، تنتج الكلمات «خيال اعتقاد»[2]، «تزويراً»[3] يجعل نقد اللغة صراحة ضرورياً من الناحية الفلسفية. من جهة أخرى، تجعلنا الفنطاسيا نخلط بين الأساسي والعرضي. إن تزوير الاعتقادات، يتوقف دائماً، في الواقع، على طابع عرضي: لا يتوقف على علاقات الموضوعات، «بل على التوازن الحالي واستعدادات الشخص»[4]. تفسر الفنطاسيا ظهور الظروف العرضية فقط التي كانت ترافق موضوعاً على أنه تكرار هذا الموضوع في التجربة[5]. هكذا، في حالة رجل مصاب بدوار:

تصدمه ظروف العمق والنزول بقوة تصل إلى حدٍّ لا يمكن معه أن يزول تأثير ظروف الدعم والمتانة المعاكسة التي ينبغي أن تعطيه أمناً كاملاً[6].

(*) الاضافة من وضعنا (م).
(1) ...Tr، ص 200 ـ 201.
(2) ...Tr، ص 202.
(3) ...Tr، ص 204.
(4) ...Tr، ص 202.
(5) ...Tr، ص 232.
(6) ...Tr، ص 233.

إذاً، في منظومة الفهم كما في منظومة الأخلاق، يكون الخيال طافحاً (متجاوزاً[*]) من حيث الجوهر. لكننا نرى الفرق. ففي طفحان المعرفة لا نعود نجد إيجابية الفن، بل نجد فقط سلبية الخطأ والكذب. هاكم السبب في أن التصحيح لا يعود تشييد صرامة نوعية، بل كشف الخطأ بحساب للكميات. ففي عالم المعرفة، في حالة الفهم، لا تعود القواعد الامتدادية قفا انعكاسٍ للمبادئ في الخيال، إنها تعبر فقط عن استحالة انعكاس وقائي يتناول المبدأ.

حين اعتدنا رؤية موضوع متحد بآخر، ينتقل خيالنا من الأول إلى الثاني بفعل انتقال طبيعي يسبق الانعكاس ولا يمكن هذا الأخير أن يتفاداه[1].

لا يعتقد الخيال من دون تزييف الاعتقاد عن طريق خلط العَرَضي بالعام. إن العادة مبدأ لا يستند إلى التجربة من دون تزييفها، من دون الاستناد في الوقت ذاته إلى تكرارات توهمية. من هنا ضرورة انعكاس لاحق، لا يمكن أن يُعطى إلا كتصحيح، كطرح، كنوع ثانٍ من القواعد، كمعيار تمييز مكمَّم quantifiée للعام والعَرَضي:

هذه القواعد تكوَّنت انطلاقاً من طبيعة فهمنا وتجربتنا لعملياته

(*) الاضافة، بين هلالين، من وضعنا، حيث أن صفة الطفحان إنما تعني في الواقع التجاوز (م).

(1) ...Tr، ص 231.

في الأحكام التي نكوّنها عن الموضوعات[1].

إن الابقاء على الاعتقاد في حدود الفهم entendement، وضمان تطابق العادة مع التجربة، هما إذاً موضوع الاحتمال الفلسفي أو حساب الاحتمالات، هما وسيلة تبديد التوهمات والمسبقات. بعبارات أخرى، لكي تكون المحاكمة مشروعة بشكل مطلق يجب أن تولد من العادة «ليس مباشرة، بل بصورة منحرفة»[2]. لا شك أن ميزة الاعتقاد، والاستدلال (المباشر) والمحاكمة، هي تجاوز التجربة، تحويل الماضي إلى المستقبل؛ علماً أنه ينبغي لموضوع الإعتقاد أن يتحدد بالاتفاق مع تجربة سابقة، إن التجربة هي partes extra partes[*]، والموضوعات مفصولة في الفهم:

حين نحوّل الماضي إلى المستقبل، المعروف إلى المجهول، يكون لكل تجربة ماضية الوزن عينه، وفقط عدد أكبر من التجارب يمكنه أن يرجّح كفة الميزان لإحدى الجهتين[3].

ينبغي تحديد عدد التجارب الماضية، وتعارض الأجزاء في ما بينها واتفاقها الكمي. إذا كان الاعتقاد فعلاً للخيال، فبهذا المعنى تتحد الصور المتطابقة التي يقدمها الفهم، وأجزاء

(1) ...Tr، ص 233.
(2) ...Tr، ص 217.
(*) باللاتينية في النص الأصلي (م).
(3) ...Tr، ص 219.

الطبيعةِ المتطابقةُ، في فكرة واحدة في الخيال؛ يبقى أن هذه الفكرة يجب أن تجد مضمونها وقياس حيويتها في الوقت ذاته في الأجزاء المتشابهة الأكثر عدداً التي يقدمها لنا الفَهم بصورة متفصلة[1].

تتكرس هكذا ضرورة نقد للقواعد بالقواعد. وتكمن الصعوبة في أن نوعي القواعد، الامتدادية والتصحيحية، الاحتمال اللافلسفي والاحتمالي الفلسفي، بوصفهما «موضوعين تقريباً بالتعارض في ما بينهما»[2]، يشكّلان نتيجة مبدأ واحد، هو العادة. إن لهما أصلاً واحداً.

إن ملاحظة القواعد العامة هي نوع من الاحتمال غير الفلسفي كثيراً؛ مع ذلك، فقط عن طريق ملاحظة كل الاحتمالات غير الفلسفية يمكننا تصحيحها[3].

لكن بما أن العادة لا تخضع في ذاتها وبذاتها لتكرار الحالات الملاحظة في التجربة، ولأن تكرارات أخرى تكوّنها بالقدر نفسه، فإن تطابق العادة مع التجربة نتيجة علمية يجب الحصول عليها، موضوع مهمة ينبغي الاضطلاع بها. وهذه المهمة يتم الاضطلاع بها بمقدار ما يتناول فعل الاعتقاد، بشكل حصري، موضوعاً محدداً بالتوافق مع طبيعة الفهم،

(1) ...Tr، ص 224.

(2) ...Tr، ص 234.

(3) ...Tr، ص 235.

بالتوافق مع التكرارات الملاحظة في التجربة[1]. ويشكل هذا التحديد معنى القواعد التصحيحية؛ إنها تتعرف إلى السببية في تفصيل الطبيعة، «تسمح لنا بمعرفة متى تكون الموضوعات عللاً حقاً أو معلولات»[2]، تفضح أيضاً الاعتقادات غير المشروعة[3]. باختصار، إن للعادة على الخيال وعلى الحكم آثاراً متعارضة: امتداد، وتصحيح الامتداد[4].

(1) ...Tr، ص 234.

(2) ...Tr، ص 260.

(3) ...Tr، ص 203: «إن الفرق الكبير الذي نشعر به حين نحس (بحماس شعري وقناعة جدية) ينجم إلى حدٍّ ما عن الانعكاس وعن القواعد العامة. نلاحظ أن قوة التصوُّر التي تتلقاها التوهمات من الشعر أو من الفصاحة هي طابع عَرَضي صرف».

(4) ...Tr، ص 232.

الفصل الرابع

الله والعالم

إذا بحثنا عن مَثَلٍ تجتمع فيه كل الدلالات التي عزوناها على التوالي إلى القواعد العامة، سوف نجده في الدين. ثمة أنواعٌ من القواعد تتمايز: قواعد الانفعال الامتدادية والتصحيحية، وقواعد المعرفة الامتدادية والتصحيحية. والحال أن الدين هو في الوقت ذاته من نوع المعرفة ومن نوع الانفعال. وللعاطفة الدينية، في الواقع، قطبان: الشُّرك والتوحيد. والمصدران الموافقان هما كيفيات الانفعال من جهة، وأشكال التداعي من جهة أخرى[1]. وللتوحيد مصدره في وحدة مشهد الطبيعة، وهي وحدة يمكن التشابه والسببية وحدهما أن يؤمّناها في الظاهرات؛ ومصدر الشُّرك في تنوع

(1) Histoire naturelle de la religion، ص 5 ـ 7.

الانفعالات، في لااختزالية الانفعالات المتعاقبة.

ثم إن الدين يقدِّم نفسه، في كل واحدة من هذه الحالات، كمنظومة قواعد امتدادية. فمن جهة، إذا كانت العاطفة الدينية تجد مصدرها في الانفعال، فهي ذاتها ليست انفعالاً. ليست غريزة، يقول لنا هيوم، ليست انطباعاً بدائياً عن الطبيعة؛ ليست العاطفة الدينية كحب الذات، أو كالشهوة الجنسية، محدَّدة بصورة طبيعية؛ هي موضوع دراسة، بالنسبة للتاريخ[1]. وآلهة الشرك هي الصدى، والامتداد، وانعكاس الانفعالات؛ وسماؤها خيالنا فقط. بهذا المعنى، نعثر مجدداً على طابع القاعدة الامتدادية: تخلط العاطفة الدينية بين العَرَضي والأساسي. أصلها في احداث الحياة البشرية، في التنوع والتناقض اللذين نجدهما فيها، في تعاقب السعادات والتعاسات، الرجاآت والمخاوف[2]. تستيقظ العاطفة الدينية مع اللقاآت الغريبة التي نقوم بها في العالم المحسوس، ومع الظروف الاستثنائية والخيالية، ومع الظاهرات المجهولة التي ننظر إليها على أنها ماهيّات، وذلك لأنها مجهولة[3]. إن هذا التشوش يعرِّف التطيّر، وعبادة الأوثان.

---

(1) H.N.R.، ص 2.

(2) H.N.R.، ص 10.

(3) H.N.R.، ص 29.

إن القساوة والهوى العابر، أياً يكن الاسم الذي نموّههما به، يشكلان دائماً، في الديانات الشعبية، الطابع المسيطر لدى المعبود[1].

إن عابد الأوثان هو إنسان «الحيوات الاصطناعية»[2]، ذلك الذي يجعل من الخارق كُنهاً، ذلك الذي يبحث عن «خدمة مباشرة للكائن الأسمى». هو الصوفي، أو المتعصب، أو المتطير. نفوس كهذه تندفع طوعاً في المشاريع الاجرامية؛ لأن ميزتها المشتركة هي أن الأفعال الاخلاقية لا تكفيها. هنا يكمن من جهة أخرى حزن الاخلاقية، ليست الأخلاقية جذابة، والعيب ذو هيبة ونفوذ:

يخشى الناس دائماً أن يُنظر إليهم على أنهم طبائع طيبة، خشية أن تعتبر هذه الصفة افتقاداً للذكاء؛ غالباً ما يتفاخرون بقدر من الفجور يزيد عما مارسوه حقاً[3].

لكن من جهة أخرى، وفي القطب الآخر، يشكّل التوحيد أيضاً منظومة قواعد امتدادية. في هذه المرة، يتعلق الامتداد بالمعرفة. ويشكل الدين، بهذا المعنى أيضاً، تجاوزاً للخيال، توهماً، ظلّ إيمان. هو يستند إلى تكرار متلفَّظٍ به، تراث شفهي أو كتابي. الكهنة يتكلمون، تقوم المعجزات على

(1) H.N.R.، ص 88.

(2) Un dialogue.

(3) Traité، ص 734.

الشهادة البشرية[1]، لا تُظْهِر على الفور واقعاً، بل تنتسب فقط إلى التوافق الذي نحن معتادون على أن نجده عموماً بين الشهادة والواقع. فضلاً عن ذلك، يخلط الدين بين العام والعرضي، في البراهين على وجود الله التي تقوم على التماثل، تماثل آلةٍ والعالم: لا يرى أن العالم لا يملك غير شبه بعيد جداً مع الآلات، أنه يشبهها فقط بالظروف الأكثر عَرَضية[2]. لماذا نأخذ كقاعدة للتماثل نشاط الانسان التقني بدلاً من صيغة أخرى للفعل، لا أكثر ولا أقل جزئية، هي التولُّد مثلاً أو التنبُّت[3]؟ وأخيراً، في البراهين القائمة على السببية، يتجاوز الدين حدود التجربة. يزعم إثبات (وجود) الله بمعلوله: العالم أو الطبيعة. لكن تارةً، وعلى غرار كليانت[4]، يبدأ بنفخ المعلول بإفراط، وينفي البلبلة كليّ، ووجود الشر وقوّته، ويشكل الله كعلة مطابقة لعالم مجمَّل تعسّفاً. وطوراً، مثل ديميا[5]، يبدأ بمنح العلة أكثر وبإثبات إلهٍ عديم التناسق، لينزل مجدداً إلى العالم ويسدّ انعدام التطابق عن طريق التذرع بمعلولات مجهولة، المعلول

---

(1) Enquête sur les principes de la morale، ص 158.

(2) Dialogues، ص 207، ص 241.

(3) Dialogues، ص 247. «لماذا لا يمكن منظومةً مرتّبةً أن تكون محبوكة من البطن كما من الدماغ؟».

(4) X, Dialogues، لاسيما ص 270.

(5) Dialogues، ص 269.

الرئيسي بينها هو الحياة القادمة. هكذا يستخدم الدين مبدأ السببية استخداماً زائفاً. أكثر من ذلك، ليس في الدين استخدامٌ للسببية إلا عديم الشرعية ومختَلَق.

لن نعرف أن نستدل على موضوع من الآخر إلا بعد ملاحظة ارتباط مستديم بين نوعيهما؛ وإذا بيَّن (البعض) لنا معلولاً وحيداً بشكل كلي، لا يمكن فهمه (بعزوه) إلى أي نوع معروف، فأنا لا أرى أنه يمكننا تكوين أي استقراء أو تخمين بخصوص علته[1].

بتعابير أخرى، ليس هناك موضوعٌ طبيعي physique وتكرارٌ إلا في العالم. والعالم بهذه الصورة هو الوحيد بصورة أساسية. إنه توهُّمٌ للخيال، وليس أبداً موضوعاً للفهم؛ إن علوم الكونيات فنطاسية على الدوام. هكذا لنظرية السببية لدى هيوم، لكن بصورة مختلفة عما لدى كانط، طابقان: تحديد شروط ممارسة شرعية بالنسبة للتجربة، ونقد الممارسة غير المشروعة خارج التجربة.

إن الدين، إذاً، هو منظومة مزدوجة لقواعد امتدادية. لكن كيف سوف يتم تصحيحه؟ إننا نرى جيداً أن وضعه خاص جداً، في المعرفة كما في الثقافة. لا شك أن التصحيح موجود. ففي عالم المعرفة، تخضع له المعجزة: لأن البداهة المستمدة من الشهادة تستند إلى تجربة، تصبح بذلك بالذات

---

(1) Enq.، ص 203.

احتمالاً يتم إدخاله في حساب، أحد حدّي طرح حدُّه الآخر البداهة المعاكسة[1]. وفي الثقافة أو في العالم الأخلاقي، بدلاً من أن تربك القواعد التصحيحية الاستثناء، تعترف به وتفهمه، بصنعها نظرية للتجربة حيث تجد كل الحالات الممكنة قاعدة معقوليةٍ وتصطف تحت نظام للفهم. إن هيوم يحلل في أحد الأبحاث مثلاً من نظرية الاستثناء هذه: ليس الانتحار انتهاكاً لواجباتنا نحو الله، ولا لواجباتنا نحو المجتمع. إن الانتحار قدرة للإنسان «ليست أكثر زندقة من القدرة على بناء منازل»، وينبغي أن تستخدم في ظروف استثنائية[2]. يصبح الاستثناء موضوعاً للطبيعة.

من يقتل نفسه لا يهين الطبيعة، أو إذا شئنا خالقها. هو يتبع اندفاع تلك الطبيعة، بأخذه الطريق الوحيدة التي تتركها له للخروج من آلامه؛ . . . . إذ نموت ننفذ أحد مراسيمها[3].

لكن السؤال هو التالي: ما الذي يبقى في تصحيح الدين من الدين بالذات؟ يبدو التصحيح، في الحالتين، نقداً كلياً؛ لا يترك شيئاً يبقى. لا شيء يبقى من المعجزة، يختفي في طرح غير متناسق، إن صور الامتداد التي كنا قد درسناها سابقاً، العدالة، والحكم، والتجارة، والفن، والعادات،

(1) Enq.، ص 163.

(2) Essai sur le suicide.

(3) Essai sur le suicide.

وحتى الحرية، كانت تمتلك إيجابية خاصة بها، كانت التصحيحات تأتي لتكريسها، وتعزيزها: كانت تكوّن عالم الثقافة. على العكس، يبدو هيوم يستبعد من الثقافة الدين بالذات وكل ما له علاقة به. ليس بالمعنى نفسه تكرس بعض الكلمات موضوعاً، بالنسبة للدين، وتغيِّر بعض الكلمات، التي تشكِّل وعداً، في الاجتماعي وفي القانون، طبيعة الأعمال المتعلقة بذلك الموضوع الآخر[1]. تنتهي الفلسفة هنا في صراع عملي ضد التطير. وفي القطب الآخر، (نجد) القواعد التصحيحية التي تجعل معرفة حقيقية ممكنةً، معطيةً إياها معايير وقوانين ممارسة، لا تفعل من دون أن تطرد من الميدان المحدد هكذا أيّ استخدام متوهِّم للسببية، بدءاً بالدين. باختصار، يبدو، في الامتداد، أن الدين لم يحتفظ بغير الطائش وخسر كل ما هو جدي. ونحن نفهم لماذا، فالدين هو امتداد الانفعال، انعكاس الانفعالات في الخيال. لكن مع الدين، لا تنعكس الانفعالات في خيال سبق أن ثبّتته مبادئ التداعي، بحيث يكون الجدي ممكناً. هنالك دين حين تنعكس، على العكس، في الخيال الصرف، في الفنطاسيا الوحيدة. لماذا ذلك؟ لأن الدين، بنفسه وفي وجهه الآخر، هو فقط الاستخدام الفنطاسي لمبادئ التداعي، التشابه والسببية.

---

(1) **Enquête sur les principes de la morale**، ص 154.

إذاً لا يبقى شيء من الدين؟ لكن كيف نفسر عندئذٍ الانقلاب النهائي للبحث حول خلود النفس وللبحث حول المعجزات؟ إن الايمان بالمعجزات هو إيمان زائف، لكنه معجزة حقيقية أيضاً.

كل من يحركه الإيمان يعي معجزة مستمرة في شخصه، يقلب كل مبادئ عقله ويعطيه تصميماً على الإيمان بما هو الأكثر تعارضاً مع العرق والتجربة[1].

سوف يتم الاستناد إلى سخرية هيوم، واحتياطاته الضرورية. لكن مهما تكن هذه الاطروحة صحيحة فهي لن تفسّر المضمون الفلسفي لنصوص الحوارات. ففي الواقع، يبرر الدين نفسه، لكن في وضعه الخاص جداً، خارج الثقافة، خارج المعرفة الحقيقية. لقد رأينا أنه ليس للفلسفة ما تقوله حول شلة المبادئ، وعن أصل قدرتها. ثمة هو مكان الله. لا يمكننا استخدام مبادئ التداعي لمعرفة العالم كمعلولٍ للنشاط الالهي، وأقل أيضاً لمعرفة الله كعلة العالم، لكن يمكننا دائماً أن نفتكر الله سلبياً، كعلة المبادئ. بهذا المعنى يكون التوحيد ذا قيمة. بهذا المعنى تدخل الغائية مجدداً. سوف يتم افتكارها، لا معرفتها، كالتوافق الأصلي لمبادئ الطبيعة البشرية مع الطبيعة بالذات.

---

(1) Enq.، ص 185.

هاكم إذاً نوعاً من الانسجام المسبق بين مجرى الطبيعة وتعاقب أفكارنا[1].

تعطينا الغائية هكذا، في مسلّمةٍ، الوحدةَ الأصلية للأصل والتكييف. إن فكرة الله، كاتفاق أصلي، هي فكرة شيءٍ على وجه العموم؛ وبالنسبة للمعرفة، لا يمكنها أن تتلقى مضموناً إلا بأن تتشوه، بأن تتماهى مع هذا أو ذاك من أشكال الظهور التي تبديها لنا التجربة، بأن تحدد نفسها بتماثلٍ جزئي بالضرورة.

في هذه الزاوية الصغيرة من العالم، لا أكثر، ثمة أربعة مبادئ: العقل، الغريزة، التولد، التنبُّت،

وكل واحد يمكنه أن يقدم خطاباً متماسكاً عن أصل العالم[2]. لكن الأصل، المفتكر بهذه الصفة، وغير المعروف، هو كل ذلك في آن معاً، مادة وحياة بقدر ما هو فكر: هو لامبالٍ بكل المعارضات، ما وراء الخير والشر[3]. لكل من المشروعات التي نعدّها بخصوصها وظيفةٌ هي جعلها تتخطى المشاريع الأخرى، الممكنة أيضاً، مذكرة إيان بأن

---

(1) Enq.، ص 161: «مع أن السلطات والقوى التي تحكم (مجرى الطبيعة) مجهولة كلياً بالنسبة إلينا، فنحن نجد أن أفكارنا وتصوراتنا قد استمرت دائماً بالوتيرة نفسها التي استمرت بها أعمال الطبيعة الأخرى».

(2) Dialogues، ص 244.

(3) Dialogues، ص 283.

الأمر يتعلق بتماثلات جزئية دائماً. ومن بعض النواحي حتى، تكون الغائية اندفاعاً حيوياً أكثر من مشروع عقلٍ لامتناهٍ، من تصميمه[1]. وسوف يتم الاعتراض بأن كل نسق ينطلق من تصميم؛ لكن هذا يعادل افتراض أن المشكلة محلولة[2]، اختزال كل غائية إلى نية ونسيان ان العقل ليس سوى شكل عملٍ بين الأشكال الأخرى.

لماذا لا يمكن منظومة منسّقة أن تُحبك من البطن كما من الدماغ؟[3].

في هذا الوضع الجديد، إلام تؤول فكرة العالم؟ هل هي دائماً مجرد توهمٍ للفنطاسيا؟

سبق أن رأينا استخدامين توهميين لمبدأ السببية. يتحدد الأول بتكرارات لا تنبثق من التجربة؛ والثاني بموضوع خاص لا يمكن أن يتكرر، ليس موضوعاً بحصر المعنى، هو العالم. والحال أن هنالك، في رأي هيوم، سببية ثالثة توهمية أو طافحة. تعبر عن نفسها في الإيمان بوجود الأجسام المتميز والمتصل. فمن جهة، إذا عزونا إلى الموضوعات وجوداً متصلاً، فذلك بفضل نوع من المحاكمة السببية، قاعدته

---

(1) Dialogues، ص VII.

(2) Dialogues، ص 243 ـ 245.

(3) Dialogues، ص 247.

انسجام بعض الانطباعات[1]؛ بالرغم من تقطُّع إدراكي (الحسي)،

أسلّم بـ الوجود المتصل لموضوعات لأجل ربط ظهوراتها الماضية والحاضرة، وتوحيدها بعضها مع البعض الآخر، بالطريقة التي كشفت التجربة لي أنها متوافقة مع طبيعاتها وظروفها الخاصة[2].

هكذا ينحل التناقض الذي قد يكون قائماً بين التقاء موضوعين في التجربة الجارية وظهور أحد الموضوعات في إدراكي من دون أن يظهر قرينه[3] في الوقت نفسه، لكنه لا ينحل إلا بتوهم للخيال: إن الاستدلال (المباشر) توهمي هنا، والمحاكمةُ السببية امتدادية، تتجاوز المبادئ التي تحدد شروط ممارستها المشروعة عموماً والتي تبقيها في حدود الفهم. في الواقع، أنا أضفي على الموضوع انسجاماً وانتظاماً أكثر مما ألاحظ منهما في إدراكي (الحسي).

لكن بما أن كل محاكمة بصدد مسائل فعلية تولد فقط من الاعتياد، وأن الاعتياد يمكنه أن يَنْتُج فقط من إدراكات متكررة، فإن مد الاعتياد والمحاكمة ما وراء الادراكات لا يمكن أبداً أن

---

(1) ...Tr، ص ص 283.

(2) ...Tr، ص 285.

(3) ...Tr، ص 285: «أنا معتاد سماع ضجةٍ ما ورؤية موضوع ما يتحرك في الوقت نفسه. في هذه الحالة الخاصة، لم أتلق هذين الادراكين. هذه الملاحظات تتعارض، إلا إذا سلّمت بأن الباب موجود على الدوام، وأنه فُتِح من دون أن أدرك ذلك».

يكون المعلول المباشر والطبيعي للتكرار والترابط المستديمين[1].

من جهة أخرى، إن الوجود المتميز هو بدوره استخدام زائف للسببية، سببية توهمية ومتناقضة. في الواقع، نحن نؤكد وجود علاقة سببية بين الموضوع والإدراك (الحسي)، لكننا لا نفهم بتاتاً الموضوع بالاستقلال عن إدراكنا له. ننسى أن السببية تحصل على شرعيتها حصراً حين تكتشف لنا التجربة الماضية تلاقي وجودين اثنين[2]. باختصار، إن التواصل والتمايز هما توهُّمان، وهمان للخيال، لأنهما يتعلقان بما لا تجربة ممكنة بخصوصه، سواء بالنسبة للحواس أو بالنسبة للفهم، ويدلان عليه.

كل هذا يبدو أنه يجعل من الاعتقاد بالوجود المتصل والمتمايز حالة خاصة لقاعدة امتدادية. وللوهلة الأولى، تتوازى النصوص التي تتعلق على التوالي بتشكل ذلك الاعتقاد وتكوّن القواعد. يستخدم الخيال دائماً المبادئ التي تثبِّته، أي الاقتران، والتشابه والسببية، لتجاوز حدوده، لمد هذه المبادئ ما وراء شروط ممارستها[3].

(1) ...Tr، ص 286.

(2) ...Tr، ص 301.

(3) ...Tr، ص 347: «إن الموضوعات المتغيرة أو المنقطعة، التي من المفترض مع ذلك أن تبقى هي ذاتها، هي فقط تلك التي تتألف من أجزاء متتالية ترتبط معاً بالتشابه، أو الاقتران أو السببية».

هكذا يدفع ترابط التغيرات المنطقيُ الخيالَ للتظاهر بمزيد من الترابط المنطقي أيضاً، عن طريق التسليم بوجودٍ متواصل[1]. إن استدامة الظهورات وتشابهها يدفعان الخيال إلى عزو هوية موضوعٍ لا يتغير إلى تلك الظهورات المتشابهة، ثم إلى التظاهر أيضاً بوجود متصل لتجاوز التعارض الذي نجده عندئذٍ بين هوية الإدراكات (الحسية) المشابهة وتقطُّع الظهورات[2]. إلا أن هذا التوازي بين الاعتقاد والقاعدة ظاهري. والمشكلتان تتكاملان لكنهما مختلفتان جداً. خلافاً للقواعد الامتدادية، إن توهمَ تَوَاصُلٍ لا يصحح نفسه، لا يمكنه أن يصحح نفسه ولا يلزمه ذلك؛ إنه يقيم إذاً مع الانعكاس علاقات أخرى. فضلاً عن ذلك، وإسناداً إلى الخيال، يختلف أصله تماماً عن أصل القواعد العامة. وهنا نبدأ بالنقطة الثانية.

ثمة طابعان يميزان القواعد الامتدادية والاعتقاد بوجود أجسام. أولاً، إن موضوع القواعد الامتدادية للمعرفة هو تحديد خاص، يمنحه الخيال قيمة قانون بأن يستعير من المبادئ التي تثبِّته هو بالذات قوة الامتداد ما وراء المبادئ، بأن يستند إلى تجربة مزعومة، أي بأن يقدِّم للفهم كموضوعٍ يتعلق به مضموناً بسيطاً للفنطاسيات. ويعرض الخيال علىَ

---

(1) Tr...، ص 287.

(2) Tr...، ص 294.

الفهم، كتجربةٍ عامة محَضَّرة، المضمونَ العرضي الصرف لتجربةٍ قامت بها الحواس وحدها على هوى اللقاآت. على العكس، فإن الوجود المتصل والمتمايز لا يقدمه الخيال للفهم على أنه موضوع تجربة ممكنة، ولا يكشفه بعد ذلك الفهم ضد الخيال على أنه موضوع تجربة زائفة. إنه مباشرةً ما لا تتناوله التجربة، سواء بالنسبة للحواس أو بالنسبة للفهم. ليس موضوعاً خاصاً، هو طابع العالم عموماً. ليس موضوعاً، بل الأفق الذي يفترضه كل موضوع. (لا شك أن تلك كانت منذ الآن حالة الايمان الديني. لكن بالضبط، أكثرَ من قاعدةٍ إمتدادية، يبدو لنا ذلك الإيمان الآن نوعاً من خليطٍ من القواعد ومن الاعتقاد بوجود الأجسام. وإذاً كان يشارك في القواعد، فلأنه يعامل العالم على أنه موضوع خاص، لأنه يستند إلى تجربةٍ للحواس والفهم) ـ وفي المقام الثاني، مع الاعتقاد بوجود الأجسام، يصبح التوهم أحد مبادئ الطبيعة البشرية. وهذه هي النقطة الأهم. ففي الواقع، كل معنى مبادئ الطبيعة البشرية هو تحويل جَمْعَة الأفكار التي تشكل الفكر في منظومة، منظومةٍ للمعارف(*) ولموضوعات المعارف. لكن لكي تكون هناك منظومة، لا يكفي أن تتداعى الأفكار في الفكر، يجب أيضاً أن تُفهم الإدراكات (الحسية)

(*) كلمة Savoir تعني المعارف، أو جميع العلوم الانسانية بصفتها منظومة مترابطة ومتكاملة (م).

كمنفصلة عن الفكر، أن تُنتزع الانطباعات من الحواس تقريباً. يجب أن نعطي مضمونَ الفكرة وجوداً لا يرتهن بالحواس. يجب أن تكون موضوعات المعارف موضوعات حقاً. وهو أمر لا تكفيه مبادئ التداعي، ولا حيوية الانطباع، ولا مجرد الاعتقاد. تكون المنظومة كاملة حين يتم تجاوز «وقفٍ في الظهور للحواس»،

بفعل توهُّم كائنٍ متواصل يملأ هذه المسافات ويحفظ لإدراكاتنا (الحسية) هويةً كاملة وتامة[1].

بتعابير أخرى، تُنْجَز المنظومة في مطابقة المنظومة والعالم، والحال أننا رأينا أن المنظومة هي ناتج مبادئ الطبيعة، وأن العالم (الاتصال والتمايز) هو توهُّمٌ للخيال بصورة مباشرة. هاكم التوهم وقد أصبح مبدأ بالضرورة. ففي حالة القواعد العامة، يستمد التوهم أصله وقوته من الخيال، بوصف هذا الأخير يستخدم المبادئ التي تثبّته للمضيّ أبعد. وفي حالة الاعتقاد بالاتصال، تكون قوة التوهم قوة مبدأ. مع العالم، **أصبح الخيال مكوّناً وخلاقاً حقاً**. العالم فكرة. لا شك أن هيوم يقدِّم الاتصال دائماً كمعلولٍ طافحٍ للسببية، والتشابه والاقتران، كناتج امتدادها اللاشرعي[2]. لكن، في الواقع، لا يتدخل الاقتران، والتشابه والسببية عندئذٍ بصفة

---

(1) ...Tr، ص 296.

(2) ...Tr، ص 347.

مبادئ بحصر المعنى، يجري التعامل معها على أنها طابع بعض الانطباعات، تلك (الانطباعات) التي سوف تُنتزع بالضبط من الحواس لتشكيل العالم[1]. إن ما يعامَل كمبدأ، إنما هو الاعتقاد بوجود الأجسام وما يرتهن به[2].

إن الاعتقاد بوجود الأجسام يتفكك إلى عدة لحظات moments: أولاً: مبدأ الهوية، ناتج التوهم الذي نطبّق به فكرة الزمن على موضوع غير متغير ومتصل؛ ثم البلبلة التي ننسب بها الهوية السابقة إلى الانطباعات المشابهة، لأن الانتقال السهل، معلول التشابه، يشبه المعلول الذي ينتجه النظر في الموضوع المطابق؛ وبعد ذلك توهمٌ جديد، توهُّم الوجود المتصل، لتجاوز التناقض الذي يظهر بين انفعال الانطباعات والهوية التي عزوناها اليها[3]. وليس هذا منتهياً. يمكن أن يبدو غريباً أن يقدم هيوم، بعد صفحات قليلة، المصالحةَ التي يُتِمّها توهُّمُ وجودٍ متصل، على أنها مُرضيةٌ،

---

(1) ...Tr، ص 282: «بما أن كل الانطباعات هي وجودات داخلية وزائلة وتظهر بهذه الصفة، فإن رأي وجودها المتمايز والمتصل يجب أن يولد من تلاقي بعض كيفياتها مع كيفيات الخيال؛ وبما أن هذا الرأي لا يمتد إليها كلها، ينبغي أن يولد من كيفيات محددة خاصة ببعض الانطباعات». أنظر .Tr، ص 347.

(2) ...Tr، ص 275: إن المتشكك «ينبغي أن يقبل بمبدأ وجود الأجسام. . . فالطبيعة تترك له في هذا المجال حرية الاختيار».

(3) ...Tr، ص 288.

أولاً[1]، ومن ثم على أنها كاذبة بحيث تتطلب توهُّمات أخرى، مصالحات أخرى[2]. وذلك عائد، من جهة، إلى أن الوجود المتصل يتصالح جيداً مع انفصال الظهورات؛ يمكنه إذاً أن يوحِّد بصورة مشروعةٍ الصور المنفصلة والهوية الكاملة التي ننسبها اليها. لكن من جهة أخرى، يبقى مع ذلك أن هذه النسبة للهوية كاذبةٌ، وأن إدراكاتنا أوقفت حقاً وأن تأكيد وجود متصل يخفي استعمالاً غير مشروع لمبادئ الطبيعة البشرية. أكثر من ذلك، إن هذا الاستعمال هو بحد ذاته مبدأ. التعارض هو الأكثر داخلية، في قلب الخيال. لقد أصبح اختلاف الخيال والعقل تناقضاً.

يقول لنا الخيال إن لادراكاتنا المتشابهة وجوداً متصلاً وغير منقطع وإن غيابها لا يعدمها. ويقول لنا الانعكاس أن لإدراكاتنا المتشابهة وجوداً منفصلاً وإنها تختلف بعضها عن البعض الآخر[3].

(1) ...Tr، ص 296: «يمكننا أن نلاحظ أن ما نسميه فكراً ليس غير كومةٍ أو جَمْعَةٍ من الادراكات (الحسية) المختلفة المتحد بعضها بالبعض الآخر عن طريق بعض العلاقات، التي نسلِّم، وإن على خطأ، بأنها تمتلك بساطة وهوية كاملتين. والحال إنه بما أن كل إدراك (حسي) إنما يمكن تمييزه من إدراكٍ آخر، وبما أنه يمكن اعتباره وجوداً منفصلاً، يترتب على ذلك بشكل بديهي أنه ليس هنالك عبثٌ إذا فصلنا عن الفكر إدراكاً (حسياً) خاصاً، الخ..».

(2) ...Tr، ص 298: «إن توهم وجودٍ متصل، كما الهوية، كاذبٌ حقاً».

(3) ...Tr، ص 304.

يقول هيوم إن التناقض يتأكد بين الامتداد والانعكاس، الخيال والعقل، الحواس والفهم[1]. وأيضاً، ليست هذه التعبيرات هي الأفضل، لأنها مناسبة أيضاً بالنسبة للقواعد العامة. وفي مكان آخر، يقول هيوم بشكل أفضل: بين **مبادئ الخيال ومبادئ العقل**[2]. لم نكفّ في الفصول السابقة، عن تبيان تعارض العقل والخيال، الطبيعة البشرية والفنطاسيا، ورأينا على التوالي: كيف تثبّت مبادئ الطبيعة البشرية الخيال؛ ثم كيف يستدرك الخيال، ما وراء هذا التثبيت؛ وأخيراً كيف يأتي العقل فيصحح هذا الاستدراك. لكن الآن، هوذا التعارض قد أصبح تناقضاً حقاً: في لحظة أخيرة، تتم استعادة الخيال في نقطة واضحة. هذه اللحظة الأخيرة هي مرة أولى أيضاً. للمرة الأولى، يعارض الخيال كمبدأ، مبدأ للعالم، المبادئ التي تثبّته والعمليات التي تصححه. بما أن التوهم، مع العالم، موضوع في مصاف المبادئ، تتلاقى مبادئ التداعي مع التوهم، تعارضه من دون

---

(1) ...Tr، ص 307: «يستحيل، في أي منظومة، أن ندافع إما عن حواسنا، أو عن عقلنا». إن ما يحيل إلى الحواس هنا، إنما هو الادراك ذاته الذي يُنسب إليه الوجود المتصل. .Tr، ص 321: «هنالك تعارض مباشر «كلي بين عقلنا (الخالص) وحواسنا، أو إذا تحدثنا بدقة أكبر، بين الخلاصات التي نكونها إنطلاقاً من العلة والمعلول والخلاصات التي تقنعنا بالوجود المتصل والمستقل للأجسام».

(2) ...Tr، ص 304.

التمكن من تدميره. يتأكد التعارض الأكثر داخلية بين الخيال المكوِّن والخيال المكوَّن، بين مبادئ التداعي والتوهم الذي بات مبدأً للطبيعة.

وبالضبط، لأن التوهم، لأن الامتداد صار مبدأً، لا يمكن بعد الآن أن يتضمنه الانعكاس، أن يصححه، وأقلّ أيضاً أن يدمِّره[1]. ينبغي أن تنوجد علاقة جديدة بين الامتداد والانعكاس. لم تعد هذه العلاقة تلك التي تقترحها علينا المنظومة الشعبية التي تؤكد الوجود المتصل، إنها تلك التي تقترحها المنظومة الفلسفية التي تؤكد الوجود المتمايز المستقل: تتمايز الموضوعات والادراكات، فالادراكات منفصلة وزائلة، أما الموضوعات و«غير منقطعة وتحتفظ بالوجود المتصل وبالهوية»[2].

تروق هذه الفرضية لعقلنا في كونها تسلِّم بأن الإدراكات التابعة منفصلة ومختلفة، وهي في الوقت ذاته ممتعة للخيال لكونها تنسب الوجود المتصل إلى شيء آخر نسميه موضوعات[3].

لكن هذه اللعبة الجمالية للخيال والعقل ليست مصالحة، إنها استمرار تناقضٍ نحتضن على التوالي كلاً من حدوده[4]. فضلاً عن ذلك، هي تأتي حتى بصعوباتها الخاصة بها،

---

(1) Tr...، ص 303.

(2) Tr...، ص 300.

(3) Tr...، ص 304.

(4) Tr...، ص 305.

مستتبعةً، كما رأينا، استخداماً لاشرعياً للسببية[1]. لا يُعْهد في المنظومة الفلسفية بادئ ذي بدء لا إلى العقل ولا إلى الخيال. إنها

الثمرة المخيفة لمبدأين متعاكسين يحتضنهما الفكر كليهما، في الوقت ذاته، وهما عاجزان عن أن يدمر أحدهما الآخر[2].

إنه لهذيان délire[*]. حين يكون التوهم قد أصبح مبدأً، لا يكف الانعكاس عن العكس، إلا أنه لا يعود قادراً على التصحيح. يندفع عندئذٍ في تسويات هاذية.

بحسَب الفلسفة، لا يعود الفكر غير هذيان، وهُتر démence[**]. ليس من منظومةٍ ناجزةٍ، وتأليفٍ وكوزمولوجيا إلا خيالية[3]. مع الاعتقاد بوجود الأجسام، يتعارض التوهم كمبدأٍ هو ذاته مع مبادئ التداعي: يتم تجاوز هذه الأخيرة بصورة رئيسية، بدلاً من أن يتم تجاوزها بالتبعية، كما في حالة القواعد الامتدادية. عندئذٍ

---

(1) Tr...، ص 301.

(2) Tr...، ص 304.

(*) تهيّج واختلال في القوى المدركة ربما أدى إلى عنف وأعمال خرقاء، والبعض يعرِّبون الكلمة بالبحران (م).

(**) نوع من الجنون يبدأ بأعراض محددة وينتهي إلى حالة وهن ذهني وتشويش فكري يصعب شفاؤها (م).

(3) Dialogues، ص 247: نقد الكوزمولوجيات.

تنتصر الفنطاسيا. لقد بات من طبيعة الفكر أن يعارض طبيعته وأن يمرِّر فنطاسياته. هنا، يكون الأكثر جنوناً طبيعياً أيضاً[1]. تكون المنظومة هذيان الجنون. وبهذا المعنى، سوف يبيِّن هيوم في فرضية وجود مستقل أولى خطوات هذا الهذيان. ثم يدرس الطريقة التي يأخذ بها الوجود المستقل شكلاً في الفلسفة القديمة وفي الفلسفة الحديثة. تصنع الفلسفة القديمة هذيان الجواهر، الاشكال الجوهرية، الأعراض، الكيفيات الخفية[2]: «أشباح الظلام»[3]. وللفلسفة الجديدة، هي الأخرى، أشباحها؛ تظن أنها تستعيد العقل إذ تميِّز الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية، وأخيراً ليست أقل جنوناً من الأخرى[4]. لكن إذا كان الفكر يتجلى هكذا كهذيان، فذلك لأنه أولاً في كنهه هُتر[5]. حين يصبح الامتداد مبدأً، يسقط من جهته، ويسقط الانعكاس من جهته: يتعارض مبدآن لا يمكنهما أن يدمرا أحدهما الآخر.

أليس ممكناً بالنسبة إلينا أن نستدل بشكل صحيح وبانتظام انطلاقاً من العلل والمعلولات وان نؤمن في الوقت نفسه بوجود

---

(1) ...Tr، ص 309، ص 312، ص 313.
(2) ...Tr، ص 308 ـ 314.
(3) ...Tr، ص 316.
(4) ...Tr، ص 315 ـ 321.
(5) ...Tr، ص 356 ـ 357: وصف الهُتر.

المادة المتصل؟ كيف ستلائم هذين المبدأين احدهما مع الآخر[1]؟

إن الأسوأ هو أن هذين المبدأين يستتبعان أحدهما الآخر. يتضمن الاعتقاد بوجود الأجسام السببيةَ من حيث الجوهر. لكن من جهة أخرى، يستدعي مبادئ التداعي، بوصفها تشكل المعطى كمنظومة، تقديمَ المعطى كعالم. بحيث أن الخيار ليس بين هذا أو ذاك بالضرورة بل بين الكل أو لا شيء، بين التناقض أو العدم.

لا يبقى لنا أن نختار إلا بين عقل خاطئ أو لا عقل إطلاقاً[2].

هذه هي حالة الهُتر. هاكُم لماذا، بطريقة غير مباشرة، قد يكون من غير المجدي الأمل بإمكان أن نفصل في الفكر بين عقله وهذيانه، مبادئه الدائمة، والتي لا تُقهر والشاملة، ومبادئه المتغيرة، الفنطاسية، غير المنتظمة[3]. إن الفلسفة الحديثة تأمل، وهذا خطأها. ليست لدينا وسائل اختيار الفهم ضد إيحاآت الخيال.

حين يتصرف الفهم وحده ووفقاً لمبادئه الأكثر عمومية يدمر نفسه بنفسه كلياً، ولا يعود يترك أدنى درجة من البداهة لأي قضية من قضايا الحياة الجارية والفلسفة[4].

---

(1) ...Tr، ص 358.

(2) ...Tr، ص 351.

(3) ...Tr، ص 315 ـ 316.

(4) ...Tr، ص 360.

إن وظيفة الفهم، (وهي) انعكاس على شيء ما، تصحيحية على وجه الحصر؛ إن الفهم، الذي يشتغل لوحده، لا يمكنه أن يفعل إلا شيئاً واحداً إلى ما لا نهاية له، تصحيح تصحيحاته، حتى أن كل يقين حتى عملي يُعَرَّض للخطر ويَهْلك[1].

هكذا، رأينا ثلاث حالات حرجة للفكر. اللامبالاة والفنطاسيا هما وضعُ الفكرِ الخاصُّ به، بالاستقلال عن المبادئ الخارجية التي تثبِّته عن طريق تداعي أفكاره. والهُتر هو التناقض في الفكر بين هذه المبادئ التي يتعرض لتأثيرها والتوهم الذي يؤكده كمبدأ. والهذيان هو منظومة المصالحات الوهمية بين المبادئ والتوهم. ثمة وسيلة واحدة، إيجابية واحدة أمام الفكر، هي الطبيعة، الممارسة، ممارسة الأخلاق، وممارسة الفهم، متصورةً على صورة الأولى. بدلاً من إحالة الطبيعة إلى الفكر، ينبغي إحالة الفكر إلى الطبيعة.

يمكنني أن أستسلم، لا بل يَلْزم أن أستسلم لتيار الطبيعة عبر خضوعي لحواسي وعقلي؛ وبهذا الخضوع الأعمى، أُظهر بشكل كامل جداً استعدادي الشكوكي ومبادئي[2].

إن الهُتر هو الطبيعة البشرية منسوبة إلى الفكر، مثلما

(1) ...Tr، ص 269 ـ 270.
(2) ...Tr، ص 362.

الرشاد Le bon sens هو الفكر الذي ينتسب إلى الطبيعة البشرية؛ هذا هو قفا الآخر. هاكم لماذا ينبغي الذهاب إلى عمق الهُتر والوحدة، للعثور على اندفاع الرشاد. لم يكن في وسعي قبْلاً أن أحيل تأثرات الفكر إلى الفكر بالذات، من دون التقاء التناقض: إن الفكر مطابق للفكرة والتأثر لا يترك نفسه يعبر عن نفسه في الفكرة من دون تناقض حاسم. بالمقابل، يشكل الفكر الذي ينتسب إلى تأثراته كل حقل القواعد العامة والاعتقادات، وهي منطقة وسطى ومعتدلة، حيث التناقض بين الطبيعة البشرية والخيال موجود قبلاً، ومستمر إلى الآن، لكن يضبطه تصحيح ممكن أو تحلّه الممارسة. باختصار، ليس ثمة علم وحياة إلا على مستوى القواعد العامة والاعتقادات.

الفصل الخامس

التجريبية والذاتية

لقد اعتقدنا أننا وجدنا جوهر التجريبية في مشكلة الذاتية بالضبط. لكن سوف يُطرح السؤال أولاً كيف تُعَرّف الذاتية. تُعَرّف الذات بحركة وكحركة، حركة تنمية الذات بالذات. إن ما ينمو هو ذات. هذا هو المضمون الوحيد الذي يمكن إعطاؤه لفكرة الذاتية: التوسُّط والتعالي transcendance. لكننا سنلاحظ أن حركة نمو الذات أو الصيرورة غير هي مزدوجة: تتجاوز الذات ذاتها، تنعكس الذات. لقد اعترف هيوم بهذين البعدين، مقدماً إياهما على أنهما السمتان الأساسيتان للطبيعة البشرية: الاستدلال (المباشر) والاختراع، الاعتقاد والاصطناع. سوف نتحاشى إذاً تعليق أهمية كبرى على التماثل الذي غالباً ما يلاحظ بين الاعتقاد والتعاطف. ولا يعني ذلك أن هذا التماثل غير حقيقي. لكن إذا كان صحيحاً

أن الاعتقاد هو فعل الذات العارف، فبالمقابل ليس فعله الأخلاقي التعاطف بالذات؛ إنه الاصطناع أو الاختراع، الذي يكون التعاطف وحده ـ وهو ما يوافق الاعتقاد ـ شرطاً ضرورياً له. باختصار، الاعتقاد والاختراع، هذا ما تفعله الذات كذات.

من المعطى، أستدل (مباشرة) على وجود شيء آخر غير معطى: أنا أعتقد. مات قيصر، أو وُجدت روما، سوف تطلع الشمس، والخبز يغذي. في العملية نفسها، في الوقت عينه، أحكم وأطرح نفسي كذات: بتجاوز المعطى. أثبت أكثر مما أعرف. حتى أن مشكلة الحقيقة يجب أن تقدَّم وتُعرض على أنها المشكلة النقدية للذاتية بالذات: بأي حق يثبت الانسان أكثر مما يعرف؟ بين التكييفات المحسوسة وقدرات الطبيعة، نستدل (مباشرة) على ارتباط، ارتباط ليس معروفاً. «حين يُنْتَج موضوع جديد موهوبٌ صفاتٍ محسوسة مشابهة، ننتظر قدرات وقوى مشابهة وننتظر معلولاً مماثلاً. من جسم مماثل للخبز باللون والصلابة، ننتظر غذاء ومؤونةً مماثلين. لكن هذا، بالتأكيد، مسعى للفكر يتطلب شرحاً[1]». نحن ذوات أيضاً بطريقة أخرى، بالحكم الأخلاقي، أو الجمالي أو الاجتماعي وفيه. بهذا المعنى، تعكس الذات وتنعكس: تستخلص مما يؤثر فيها عموماً قدرة مستقلة عن الممارسة

(1) Enq.، ص 83.

الفعلية، أي وظيفة صرفة، وتتجاوز تحيزها الخاص بها[1]. بذلك، جُعل الاصطناع والاختراع ممكنين. الذات تخترع، هي مصطنِعة. هذه هي المقدرة المزدوجة لدى الذاتية: الاعتقاد والاختراع؛ تخمين القدرات السرية، افتراض قدرات مجردة، متميزة. وبهذين المعنيين، تكون الذات معيارية تخلق معايير، أو قواعد عامة. هذه المقدرة المزدوجة، هذه الممارسة المزدوجة للقواعد العامة، ينبغي تفسيرها، يجب أن نجد أساسها، حقها، مبدأها. هذه هي المشكلة. ذلك أنه لا شيء يفوت معرفتنا بجذرية قدرات الطبيعة[2]، وليس أتفه بالنسبة لفهمنا من تمييز القدرات وممارستها[3]. إذاً، بأي حق نخمّنها، وبأي حق نميّزها؟ الاعتقاد، هو الاستدلال (المباشر) من جزء من الطبيعة على جزء آخر، ليس معطىً. والاختراع، هو تمييز قدرات، تشكيل جُمْلات totalités وظيفية، جُمْلات هي الأخرى ليست معطاة في الطبيعة.

هاكُم المشكلة: كيف يمكن أن تتشكل، في المعطى، ذاتٌ بحيث تتجاوز المعطى؟ لا شك أن الذات هي أيضاً معطاة. لا شك أن ما يتجاوز المعطى هو معطى، لكن بطريقة أخرى، بمعنى آخر. هذه الذات التي تخترع والتي تعتقد تتشكل في

(1) أنظر الفصل الثالث (.Tr، ص 462 وما بعدها؛ ص 711 ـ 713).
(2) .Enq، ص 78.
(3) ...Tr، ص 412.

المعطى بحيث تجعل من المعطى بحد ذاته تأليفاً، منظومة. هذا ما ينبغي شرحه. نكتشف في المشكلة المطروحة هكذا كنهَ التجريبية المطلق. يمكن القول عن الفلسفة عموماً إنها بحثت دائماً عن مستوى تحليل يمكن منه مباشرةُ وإدارةُ فحص بُنى الوعي، أي النقد، وتبرير كامل التجربة. إنه إذاً اختلافُ في المستوى ذلك الذي يجعل الفلسفات النقدية تتعارض أولاً في ما بينها. نقوم بنقد ترانساندالي(*) حين نسأل، فيما موقعنا على مستوىً مصغَّر منهجياً يعطينا عندئذٍ يقيناً أساسياً: كيف يمكن أن يكون هناك معطىً، كيف يمكن شيئاً أن يعطى لذات، كيف يمكن الذات أن تعطي نفسَها شيئاً؟ هنا يكون المطلب النقدي مطلب منطقٍ بنائي يجد نموذجه في الرياضيات. ويكون النقد تجريبياً حين يتساءل المرء، وهو يأخذ مكانه من وجهة نظرٍ لازمة(**) صرفةٍ يكون ممكناً منها، على العكس، وصفٌ يجد قاعدته في فرضياتٍ قابلة، للتحديد ويجد مثاله في الفيزياء، يتساءل بصدد الذات: كيف تتشكل في المعطى؟ يُخلي بناءُ هذا الأخير المكانَ لتشكيل تلك. لم يعد المعطي معطى لذات، والذات تتشكل في المعطى. إن ميزة هيوم هي منذ الآن أنه حرَّر هذه المشكلة التجريبية في

(*) أي مستمد من المبادئ القبلية.

(**) immanent، صفة ما يصدر عن الكائن بذاته من غير الاستعانة بشيء خارجه (م).

الحالة الصافية، عبر إبقائها بعيدة عن الترانساندالي، لكن كذلك عن السيكولوجي.

لكن ما هو المعطى؟ يقول لنا هيوم إنه رَفْقُ المحسوس، جَمْعَةُ انطباعات وصور، مجموعُ إدراكات (حسية)، إنه مجموع ما يظهر، الكائن المساوي للظاهر[1]، هو الحركة، التغيير، من دون هوية وبلا قانون. سوف يجري الكلام على خيال، على فكر، غير دالّين بذلك على مَلَكة، أو على مبدأ تنظيم، بل على ذلك المجموع، على تلك الجَمْعَة. تنطلق التجريبية من هذه التجربة لجَمْعَة إدراكات[*] متمايزة، لتوالٍ قلق لتلك الادراكات. تنطلق منها، بما هي متمايزة، بما هي مستقلة. إن مبدأها، أي المبدأ المقوِّم الذي يعطي التجربة وضعاً قانونياً، ليس إطلاقاً ذلك القائل: «كل فكرةٍ تشتق من انطباع»، الذي يكون معناه منظِّماً فقط، بل:

كل ما يكون قابلاً للفصل يكون قابلاً للتمييز، وكل ما يكون قابلاً للتمييز يكون مختلفاً.

هذا هو مبدأ الاختلاف.

لأنه كيف يمكن أن نتمكن من فصل ما لا يمكن تمييزه، أو

---

(1) ...Tr، ص 278: «بما أن كل ما يدخل في الفكر هو في الواقع مثل الادراك، يستحيل أن يتمكن أي شيء من الظهور مختلفاً عن شعورنا».

(*) في كل المرات التي نذكر فيها الادراك، فنحن نعني الادراك الحسي perception (م).

تمييز ما لا يكون مختلفاً؟[1].

هكذا التجربة هي التوالي، حركة الأفكار القابلة للفصل بما هي مختلفة، والمختلفة بما هي قابلة للفصل. من هذه التجربة إنما يجب الانطلاق، لأنها التجربة. لا تفترض شيئاً آخر، ولا شيء يسبقها. لا تستتبع أيَّ ذات قد تكون التأثر بها، أيُّ جوهر قد تكون تعديله، شكله. إذا كان كل إدراك قابل للتمييز وجوداً منفصلاً،

لا شيء يظهر ضرورياً لدعم وجود إدراك[2].

الفكر مطابق للفكرة في الفكر. إذا أردنا الاحتفاظ بكلمة جوهر substance، أن نجد لها استعمالاً، على الرغم من ذلك، ينبغي تطبيقها كما ينبغي، لا على دعامة ليست لدينا فكرتها، بل على كل إدراك بحد ذاته، بالقول إن

كل إدراك هو جوهر، وكل قسم متمايز من إدراك هو جوهر متمايز[3].

ليس الفكر ذاتاً، ليس بحاجة إلى ذات يكون هو فكرها. إن كل نقد هيوم، وبوجه خاص نقده لمبدأ العلة الكافية

---

(1) ...Tr، ص 84.

(2) ...Tr، ص 324. وص 124: «كل فكرة قابلة للتمييز هي قابلة لأن يفصلها الخيال و. . . . كل فكرة قابلة للفصل بواسطة الخيال يمكن تصورها على أنها موجودة على حدة».

(3) ...Tr، ص 335.

بوصفه يفضح سفسطات وتناقضات[1]، إنما هو التالي: إذا كانت الذات حقاً ما يتجاوز المعطى، لا نعزُونَّ أولاً إلى المعطى مَلَكَة تجاوزه لذاته بذاته.

ومن جهة أخرى، ليس الفكر - أكثر - تمثُّلَ الطبيعة. ليست الادراكات الجواهر وحدها فقط، بل الموضوعات وحدها[2]. مع نفي مبدأ العلة الكافية، يتوافق الآن نفي الكيفيات الأولى[3]: لا يعطينا الادراك أي اختلاف بين نوعين من الكيفيات. ليست فلسفة التجربة نقد فلسفةٍ للجوهر وحسب، بل هي نقد فلسفة للطبيعة. هكذا ليست الفكرة تمثُّل موضوع بل انطباع؛ أما الانطباع بحد ذاته فليس تمثيلياً، ليس مُقدماً[4]، هو فطري[5]. لا شك أن هناك طبيعة، هناك عمليات حقيقية، للأجسام قدرات. لكن علينا أن نَقْصُر «تنظيراتنا spéculations على الظواهر المحسوسة للموضوعات من دون الدخول في أبحاث حول طبيعتها وعملياتها

---

(1) ...Tr، ص 152 - 155: «لذا سوف نجد لدى الفحص أن كل البراهين التي قدمناها عن ضرورة علة خداعة وسفسطائية...».

(2) ...Tr، ص 291.

(3) ...Tr، ص 280، ص 316ـ 320.

(4) ...Tr، ص 374: «بما أن الانطباعات تسبق الأفكار التي توافقها، ينبغي أن تكون هناك انطباعات تظهر في النفس من دون شيء يُقدمها».

(5) .Enq، ص 58، حاشية: إذا كنا نفهم بـ «فطري ما يكونُ بدائياً، ما ليس منسوخاً عن أي انطباع سابق، يمكننا أن نؤكد عندئذٍ أن كل انطباعاتنا فطرية وأن أفكارنا ليست كذلك».

الحقيقية»[1]. وينبغي أن نرى، في هذه الشكوكية، إعراضاً أقل مما أن نرى مطلباً، مطلباً مماثلاً للمطلب السابق. إن النقدين يتلاقيان في الواقع، بحيث يصبحان واحداً. لماذا؟ لأن لمسألة علاقةٍ مع الطبيعة قابلةٍ للتحديد شروطها: ليست بديهية، ليست معطاة، لا يمكن أن تطرحها إلا ذات، ذات تتساءل حول قيمة منظومة أحكامها، أي حول مشروعية التحول الذي يُخضع له المعطى أو التنظيم الذي يضفيه عليه. حتى أن المشكلة الحقيقية ستكون التفكير في إتفاق ـ لكن فقط في الوقت المناسب ـ بين القدرات المجهولة التي ترتهن بها الظواهر المعطاة لنا والمبادئ العليا التي تحدد تشكّل ذات في هذا المعطى عينيه، بين قدرات الطبيعة ومبادئ الطبيعة البشرية، بين الطبيعة والذات. أما المعطى، بذاته وكما هو، فهو ليس تمثّل الطبيعة ولا تعديل الذات.

سوف يقال إن المعطى، على الأقل، يُعطى للحواس، إنه يفترض أعضاء أو حتى دماغاً. لا ريب في ذلك، لكن ما يجب تحاشيه أيضاً ودائماً، إنما هو أن ننسب **أولاً** إلى الجسم تنظيماً سوف يأتيه فقط حين تأتي الذات هي ذاتها إلى الفكر، أي تنظيماً يرتهن بالمبادئ ذاتها التي ترتهن بها الذات هي ذاتها. هكذا، وفي نص أساسي[2]، يفكر هيوم في تفسير

(1) ...Tr، ص 135.
(2) ...Tr، ص 131.

فيزيولوجي للتداعي، للذاتية:

حين يجري تصوّر فكرة، تندفع الأرواح الحيوانية في كل الآثار المجاورة وتوقظ الأفكار الأخرى المرتبطة بالفكرة الأولى...

ويقدم هيوم هذا التفسير على أنه «محتملٌ ومستساغ»؛ لكنه يقول إنه يهمله طوعاً. وحين يدلي به، فليس ذلك لتفسير التداعي، بل الاخطاء المنبثقة من التداعي[1]. لأن تنظيماً دماغياً كهذا، إذا كان يعطينا مثالاً فيزيولوجياً صحيحاً للسياق الترابطي، فهو يفترض أيضاً المبادئ التي يرتهن بها هذا الأخير ولا يمكنه إذاً أن يعرضها. باختصار، ليس للجسم والحواس بذاتها مباشرة سمات طبيعية إنسانية أو ذات؛ سيكون عليها أن تتلقاها من مكان آخر. إن آلية الجسم لا يمكن أن تفسر بذاتها عفوية الذات. إن عضواً (من أعضاء الجسمْ)، بذاته، وفي ذاته، يكون فقط جَمْعَة انطباعاتٍ منظورٍ إليها في آلية ظهورها:

ثمة مواضيع خارجية تُرى وتُلمس، تصبح حاضرة في الفكر؛ أي أنها تكتسب، في مكان كومة إدراكاتٍ مقترنة، رابطاً...[2].

(1) ...Tr، ص 131: «والحال انه مع كوني أهملت أي نفع كان أمكنني أن أجنيه من هذا النوع من الاعتبارات لتفسير علاقات الأفكار، فأنا أخشى أن يكون عليّ اللجوء اليها هاهنا لعرْض الأخطاء التي تنبثق من هذه العلاقات».

(2) ...Tr، ص 296.

باختصار، نعود دائماً إلى الخلاصة ذاتها: إن المعطى، الفكر، وهو جَمْعة إدراكات، لا يمكنه أن ينتسب إلى شيء غير نفسه.

لكن إذ ينتسب لذاته، بماذا ينتسب، بما أن الجَمْعَة تبقى تعسفية، بما أن كل فكرة، كل انطباع يمكن أن يختفي أو أن ينفصل عن الفكر من دون تناقض[1]؟ كيف يمكن الكلام على المعطى عموماً أو على الفكر؟ ما هي صلابة الفكر؟ مع ذلك، لا ينبغي النظر إلى الفكر كفكر من زاوية الكيفية، بل من زاوية الكمية. ليس ما يهمنا، في هذه المرحلة، هو الكيفية التمثيلية بل قابليتها للقسمة. **إن مبدأ التجريبية الأساسي، مبدأ الاختلاف كان يقول لنا ذلك قبلاً**؛ كان ذلك معناه. إن ما لا يتغير في الفكر ليس هذه الفكرة أو تلك، بل الفكرة الصُّغرى. يمكن أن تظهر فكرة أو تختفي، ويمكنني دائماً أن أجد غيرها؛ لكن يحصل أن أعجز عن إيجاد أفكار أصغر. «إذ نستبعد أن تكون للفكر سعة لامتناهية، نسلِّم بأنه يمكن العثور على نهاية لانقسام أفكاره[2]». إن المهم في فكرة كهذه، ليس أنها تمثل هذا أو ذاك، بل أنها غير قابلة للقسمة:

حين تحدثونني عن الجزء من الألف وعن الجزء من العشرة آلاف من حبة الرمل، لديَّ فكرة متميّزة عن هذه الأعداد وعن

(1) ...Tr، ص 296.

(2) ...Tr، ص 94.

علاقاتها المختلفة، لكن الصور التي أكوّنها في فكري لتمثيل الأشياء بحد ذاتها لا تختلف في شيء إحداها عن الأخرى وليست أدنى من الصورة التي أمثّل بها حبة الرمل بالذات. . . وأيًا يكن ما يمكننا تخيله عن الشيء بالذات، فإن فكرة حبة رمل لا تنقسم ولا تنفصل إلى عشرين، فكيف الحال إلى ألف، أو إلى عدد لا نهاية له من الأفكار المختلفة.

هذا الانعكاس الذي يَنْسُب إلى معيار القسمة الفكرة بالذات أو الانطباع[1]، سوف نسميه **لحظة الفكر**. إن الفكر، إن المعطى لا ينتسب إلى هذه الفكرة أو تلك، بل إلى أصغر فكرة، سواء مثّلت حبة الرمل أو جزأها. هاكُمْ لماذا تشكّل مشكلة وضع الفكر القانوني، في الأخير، واحداً مع مشكلة المكان. فمن جهة سوف يتم التساؤل بخصوص الامتداد: هل هو قابل للقسمة إلى ما لا نهاية له أو العكس؟ من جهة أخرى، إن ما تشكله، بصورةٍ ما، الأفكار غير القابلة للقسمة المنظور إليها على أنها غير قابلة للقسمة، إنما هو الامتداد. هاتان النظريتان يقدمهما هيوم على أنهما جزءا منظومةٍ وثيقا الارتباط[2].

فلنرَ أولاً الجزء الأول[3]. إن القول إن للفكر سعة متناهية،

---

(1) ...Tr، ص 94: «الحالة هي عينها بخصوص انطباعات الحواس. . .».

(2) ...Tr، ص 107.

(3) ...Tr، «أفكار المكان والزمان»، الأقسام 1، و2 و3.

يعادل القول إن «الخيال يبلغ حداً أدنى»[1]. وهيوم يسمّي هذا الحد الأدنى وحدة[2]، نقطة غير قابلة للقسمة[3]، انطباع ذرة أو جسم بالغ الصغر[4]، فكرة قصوى[5]. لا شيء أصغر؛ وبكلمة «لا شيء» لا ينبغي أن نعني ما من فكرة أخرى، بل ما من شيء آخر عموماً[6]. الفكرة القصوى غير قابلة إطلاقاً للقسمة. إذا كانت غير قابلة للقسمة بالنسبة للفكر، فهي غير قابلة للقسمة في ذاتها، لأنها فكرة. إن وجود (الشيء) في ذاته ينتمي إلى الوحدة[7]. بذلك بالذات يملك الفكر موضوعية ويُظهرها. إن كل موضوعة هيوم، التي توفّق بين عيوب الحواس وموضوعية المعطى، هي التالية: لا شك أن هناك أشياء كثيرة أصغر من أصغر الأجسام التي تظهر لحواسنا، ويبقى أنه لا شيء أصغر من الانطباع الذي لدينا عن هذه الأجسام أو الفكرة التي نكوّنها عنها[8]. أما بخصوص

(1) ...Tr، ص 94.

(2) ...Tr، ص 98.

(3) ...Tr، ص 100.

(4) ...Tr، ص 106.

(5) ...Tr، ص 112.

(6) ...Tr، ص 95ـ 96: «ليس من شيء أصغر من هذه الفكرة...».

(7) ...Tr، ص 98.

(8) ...Tr، ص 95: «إن عيب حواسنا الوحيد هو إعطاؤنا صوراً عديمة التناسق عن الأشياء، وتصويرها لنا كصغير ومن دون تركيب ما يكون كبيراً في الحقيقة ومركباً من عدد كبير من الأجزاء».

الجزء الثاني من الأطروحة[1]، فنحن نرى أنه يتحدد بالجزء الأول منها. ليست أصغرُ فكرة، أصغرُ انطباع، نقطةً رياضية، ولا هي نقطة فيزيائية، بل هي نقطة محسوسة[2]. والنقطة الفيزيائية ممتدة منذ الآن، إنها قابلة أيضاً للقسمة؛ والنقطة الرياضية عدم. وبين النقطتين وسط، هو وحده الحقيقي؛ بين امتداد حقيقي ولا ـ وجود، هنالك الوجود الحقيقي الذي سوف يتركّب امتداده بالضبط. إن النقطة المحسوسة أو الذرة مرئيةٌ وملموسةٌ، ملونة وصلبة. ليس لها امتداد بذاتها، بيد أنها موجودة. هي موجودة، ولقد رأينا لماذا؛ وفي إمكانية وجودها، في سبب وجودها المتميز، تجد التجريبية مبدأ. ليست ممتدة، لأنه ما من امتداد يشكِّل بذاته ذرةً، جُسَيْماً، فكرة ـ حدٌ أدنى، إنطباعاً بسيطاً. «إن خمس نوطات معزوفة على مزمار تعطينا انطباع الزمن وفكرته، مع أن الزمن ليس انطباعاً سادساً يقدم نفسه للسمع أو لحاسة أخرى»[3]؛ كذلك الأمر فإن فكرة المكان هي فكرة نقاط مرئية أو ملموسة موزعة بنسقٍ معين[4]. ينكشف المكان في ترتيب المواضيع المرئية والملموسة، كالزمن في توالي الأشياء المتغيّرة القابل للادراك.

(1) ...Tr، «أفكار المكان والزمان»، القسمان الثالث والخامس.
(2) ...Tr، ص 108.
(3) ...Tr، ص 104.
(4) ...Tr، ص 123.

هكذا، ليس المعطى في المكان، والمكان موجود في المعطى. والمكان والزمان في الفكر. مع ذلك، فلنلاحظ الاختلاف بين الزمان والمكان. فالمكان لا يمكن أن يعطى لنا إلا بواسطة حاستين، البصر واللمس. ففي الواقع، لكي تكون هناك فكرة مكان، يجب أن تكون الانطباعات البسيطة أو أجزاء انطباعاتنا مرتبة بطريقةٍ ما، طريقة لا تقدمها لنا الحواس الأخرى[1]، كما لا تقدمها لنا أكثر الانطباعات العضلية في الحركة[2]. الامتداد إذاً هو كيفية بعض الإدراكات فقط[3]. وليس هذا بمنطبق على الزمن، الذي يقدمه كل مجموعٍ من الإدراكات، أيّاً تكن، على أنه كيفيته[4].

يمكننا أن نلاحظ أن في الفكر سلسلةً مستمرة من الإدراكات؛ حتى أن فكرة الزمن حاضرة دائماً بالنسبة إلينا[5].

---

(1) Tr...، ص 325: «حين ننقص طعماً أو نزيده، فلا يحصل ذلك بالطريقة نفسها التي تنقص بها موضوعاً مرئياً أو تزيده؛ وحين تطرق أنغام عديدة معاً حاسة السمع لدينا، يجعلنا الاعتياد والانعكاس نكوّن فكرة على درجات البعد والتماس التي تأتي منها الأنغام».

(2) Tr...، ص 126: سوف نلاحظ أن هيوم لا يتساءل إطلاقاً، في هذا النص كما في النص السابق، ما هي هذه الطريقة الدقيقة التي تتوزع بها انطباعات البصر واللمس، بالتعارض مع توزيع معطيات الحواس الأخرى. ذلك أن هيوم لا يبدو مهتماً بالمشكلة السيكولوجية المحضة.

(3) Tr...، ص 330.

(4) Tr...، ص 102 ـ 103.

(5) Tr...، ص 136.

ينبغي تعريف المعطى أخيراً بسمتين موضوعيتين، إذاً، هما: عدم قابلية قسمة عنصر من العناصر، وتوزيع العناصر؛ ذرة وبنية. وكما كان يلاحظ م. لابورت، خطأ تماماً أن يقال إن الكل، في ذرّية[*] هيوم، ليس سوى مجموع أجزائه، لأن الأجزاء المأخوذة، معاً يتم تعريفها على العكس بنمط ظهورها الزماني، والمكاني أحياناً، وهو نمط موضوعي وعفوي لا يدين بشيء للتفكير، أو للبناء. ويقول هيوم ذلك بصدد المكان، في نص نخطئ إذا نسينا الجملة الثانية فيه:

يتألف الادراك من أجزاء. هذه الأجزاء واقعة بحيث تقدم لنا فكرة المسافة والتماس، والطول، والعرض والسماكة[1].

ينبغي أن نطرح الآن السؤال التالي: ماذا نعني حين نتكلم على الذات؟ نعني أن الخيال، بعد أن كان مجرد جَمْعة، يصبح ملكة. يستعاد المعطى، بحركة تتجاوز المعطى، وفيها: تصبح الذات طبيعة بشرية. الذات تخترع، تعتقد؛ هي تأليف، تأليف للفكر. سوف نطرح ثلاث مشكلات: أولاً، ما هي سمات الذات، في الاعتقاد وفي الاختراع؟ ومن ثم، بأي مبادئ تتشكل الذات هكذا؟ تحت تأثير أي عوامل تغير الفكر؟

(*) مذهب الجوهر الفرد، مذهب الذرة القائل إن المادة مؤلفة من جواهر فردة، وان الاجساد تتكون وتفسد باجتماع هذه الجواهر وافتراقها (م).

(1) ...Tr، ص 330.

وأخيراً ما هي اللحظات المتنوعة لهذا التأليف الذي تصنعه الذات في الفكر؟ ما هي لحظات المنظومة؟ ننطلق من المشكلة الأولى؛ وبما أننا اضطررنا سابقاً إلى دراسة الفكر من زوايا ثلاث، بالنسبة إلى الذات à soi، وبالنسبة إلى أعضاء الحواس وبالنسبة للزمن، علينا أن نسأل ما الذي يجري لهذه الدرجات الثلاث حين يُصبح الفكر هو نفسه ذاتاً.

أولاً، بالنسبة للزمن. إن الفكر المنظور إليه في نمط ظهور إدراكاته كان بشكل أساسي توالياً، زمناً. والكلام على الذات، الآن، هو الكلام على ديمومة، على عرق، على عادة، على انتظار. الانتظار عادة، والعادة انتظار: هذان التحديدان، ضغط الماضي والاندفاع نحو المستقبل هما وجها ديناميية أساسية واحدة، في مركز فلسفة هيوم. ولا حاجة لقسر النصوص لنجد في العادة ـ الانتظار معظم سمات ديمومة، ذاكرة برغسونية. إن العادة هي الجذر المكوِّن للذات، وما تكون الذات في جذرها إنما هو تأليف الزمن، تأليف الحاضر والماضي في سبيل المستقبل. إن هيوم يبيِّن ذلك بالضبط حين يدرس عمليتي الذاتية، الاعتقاد والاختراع. ففي الاختراع، نعرف ما المراد: كل ذات تنعكس، أي تتجاوز تحيّزها وجشعها المباشرين، عبر إرساء قواعد للملكية، مؤسسات تتيح قيام اتفاق بين الذوات. لكن على ماذا يقوم في طبيعة الذات هذا الاتفاق غير المباشر وهذه القواعد العامة؟ هنا، يستعيد هيوم نظرية قانونية بسيطة، سوف يفصّلها معظم

التفعيين بدورهم: كل امرئ يتوقع(*) الاحتفاظ بما يملكه[1]. إن مبدأ التوقع المخيَّب سوف يلعب دور مبدأ التناقض في منطق للملكية، دور مبدأ تناقض تأليفي. ونعرف أن ثمة، في رأي هيوم، عدة حالات حيازة، تتحدد بعلاقات relations مركَّبة: حيازة فعلية، قبل تأسيس المجتمع؛ وبعد تأسيس المجتمع، إشغال، تقادم، إلحاق، وراثة. لكن دينامية العادة والتوقع هي وحدها التي تجعل من هذه الحالات أسباباً قانونية للملكية. إن فرادة هيوم تكمن في نظرية هذه الدينامية: التوقع هو تأليف الماضي والحاضر الذي تصنعه العادة. التوقع، المستقبل، هو هذا التأليف للزمن الذي تشكِّله الذات في الفكر.

هذا هو مفعول الاعتياد المتمثل في أنه لا يجعلنا نتآلف فقط مع كل ما استمتعنا به طويلاً، بل يولِّد أيضاً استعداداً لصالحه، ويدفعنا إلى تفضيله على أمور أخرى ما هي أكثر مدعاة للتقدير لكنها معروفة أقل بالنسبة إلينا[2].

إن المثل المتميز في هذا الصدد هو مَثَل التقادم: ففي هذه الحالة، لا تقوم الذات فقط، عبر تأليفٍ للزمن، بتحويل حالة

(*) أو ينتظر (م).

(1) ...Tr، ص 622: أنظر بوجه خاص بورك، الذي يعتبر أن التقادم بشكل أساس حق الملكية.

(2) ...Tr، ص 622.

الحيازة إلى سبب قانوني للملكية، بل تكون حالة الحيازة بحد ذاتها هي الزمن، ولا شيء غير الزمن.

بما أنه أكيد أن لا شيء حقيقياً ينتجه الزمن، مع أن كل شيء إنما يُنتج في الزمن، يترتب على ذلك أنه إذا كان الزمن ينتج الملكية، فليست هذه بشيء حقيقي في الموضوعات؛ هي ابنة العواطف؛ لأنه على هذه العواطف فقط يمارس الزمن ـ حسبما يجد الناس ـ تأثيراً[1].

ليس ثمة أفضل من القول إن الزمن يدخل في نسبة مع الذات بحيث تقدم لنا الذات تأليف الزمن، وأن هذا التأليف وحده منتج، وخلاقٍ ومبدع.

والأمر ذاته يقال عن الإيمان. نحن نعرف أن الاعتقاد فكرة حية متحدة بواسطة العلاقة السببية بانطباع حاضر[2]. الإعتقاد شعور، طريقة خاصة بالشعور بالفكرة[3]. الاعتقاد هو الفكرة «التي نشعر بها أكثر مما نتصورها»[4]، الفكرة الحية. فإذا أردنا أن نحلل هذا الشعور، علينا طرح السؤال على العلاقة السببية، لأنها هي التي توصل إلى الفكرة حيوية الانطباع

---

(1) ...Tr، ص 627.

(2) ...Tr، ص 185: «بما أن التجربة تكشف لنا أن الاعتقاد، يولد فقط من السببية وأننا لا نستطيع أن نستخلص استدلالاً (مباشراً) من موضوع على موضوع آخر إلا إذا كانت هذه العلاقة توحدهما...».

(3) ...Tr، ص 745.

(4) ...Tr، ص 757.

الحاضر. وفي هذا التحليل، يكشف الشعور مصدره: يتجلى أيضاً كناتج تأليف الزمن. في الواقع، ما هي العلاقة السببية في كنهها؟ إنها «النزعة التي ينتجها عرف الانتقال من موضوع إلى فكرة موضوع آخر تلازمه عادة»[1]. نقع إذاً مجدداً على هذه الوحدة الدينامية للعادة والنزعة، هذا التأليف لماضٍ وحاضر الذي يشكّل المستقبل، هذه الهوية التأليفية لتجربةٍ ماضية وتجربة في الحاضر[2].

الاعتياد هو الدليل الكبير للحياة البشرية... من دون عمل الاعتياد... قد لا نعرف أبداً كيف نضبط وسائل بهدف غايات، ولا كيف نستخدم قدراتنا الطبيعية لانتاج معلول. قد تكون تلك نهاية كل عمل وفي الوقت نفسه نهاية كل تنظير تقريباً[3].

باختصار، يكمن التأليف في طرح الماضي كقاعدة للمستقبل[4]. وفي الاعتقاد كما في الملكية نقع دائماً على التحول ذاته: كان الزمن بنيةً للفكر؛ أما الآن فالذات تظهر كتأليف الزمن. ولفهم معنى هذا التحول، يجب أن نلاحظ أن الفكر، بذاته، كان يستوجب الذاكرة، بالمعنى الذي يعطيه هيوم لهذه الكلمة: في جَمْعَة الادراكات، ووفقاً لدرجات الحيوية، كان يتم تمييز انطباعات الحواس، وأفكار الذاكرة

---

(1) Tr...، ص 252.
(2) Tr...، ص 180.
(3) Enq.، ص 91.
(4) Enq.، ص 83.

وأفكار الخيال[1]. كانت الذاكرة عودةً انطباعٍ إلى الظهور بشكل فكرة لا تزال حية. لكن بالضبط، لَم تكن تصنع بذاتها أيَّ تأليف للزمن؛ لم تكن تتخطى البنية، كانت تجد دورها الأساسي في إعادة إنتاج شتى بنى المعطى[2].
إن العادة، على العكس، هي التي ستقدم نفسها كتأليف، وتعود العادة إلى الذات. كان التذكار هو الحاضر القديم، لم يكن الماضي. علينا أن نسمي ماضياً، لا ما كان فقط، بل ما يحدِّد، ما يفعل، ما يدفع، ما يضغط بثقله بطريقة ما. بهذا المعنى، لا تكون العادة بالنسبة للذاكرة ما هي الذات بالنسبة للفكر، فقط، بل أكثر من ذلك أيضاً، تستغني العادة بسهولة عن هذا البعد من أبعاد الفكر الذي يسمونه الذاكرة، ليست العادة بحاجة إلى الذاكرة. هي تستغني عنها عادةً بصورة أو بأخرى: تارة لا تترافق مع أي استرجاع للذكريات[3]، وطوراً ليس هناك أي تذكار خاص يمكنها أن تسترجعه[4]. باختصار، إن الماضي

---

(1) Enq.، ص 73.

(2) Tr...، ص 74: «ليس دور الذاكرة الرئيسي هو أن تحفظ الأفكار البسيطة، بل أن تحفظ نسقها وموقعها».

(3) Tr...، ص 74: «إن فكرة الانغمار وثيقة الارتباط بفكرة الماء، وفكرة الاختناق بفكرة الانغمار بحيث يتولى الفكر الانتقال من دون مساعدة الذاكرة».

(4) Tr...، ص 182.

كماضٍ ليس معطىً؛ هو متشكِّل بفعل تأليفٍ يعطي الذات أصلهاً الحقيقي، مصدرها، وفي هذا التأليف.

يقودنا هذا إلى توضيح ما الذي ينبغي أن نعنيه بهذا التأليف للماضي والحاضر، ليس هذا واضحاً. لأنه من المؤكد أننا إذا كنا نعطي أنفسنا الماضي والحاضر، فالتأليف يحصل لوحده تماماً، لقد بات حاصلاً، لم يعد هنالك من مشكلة؛ وبما أن المستقبل يتشكل بفعل هذا التأليف للماضي والحاضر، فليس ثمة مشكلة للمستقبل أيضاً، ضمن هذه الشروط. لذا فحين يقول لنا هيوم إن الأصعب هو أن نشرح كيف يمكننا تشكيل الماضي كقاعدة للمستقبل، يتولد لدينا الانطباع بأننا لا نرى أين الصعوبة. إن هيوم ذاته يشعر بالحاجة لإقناعنا بأنه لا يسعى لصنع إغرابات paradoxes[1].

عبثاً تزعمون أنكم تعلمتم طبيعة الأجسام من تجربتكم الماضية، إن طبيعتها المخفية، وبالتالي كل مفاعيلها وكل أفعالها، يمكنها أن تتغير من دون أن تتغير كيفياتها المحسوسة. وهذا يحصل أحياناً، وبالنسبة لبعض الموضوعات؛ فلماذا لا يحصل ذلك دائماً ومع كل الموضوعات؟ أي منطق، أي تقدم في المحاكمة يكفلكم ضد هذا الافتراض؟ «إن ممارستي تدحض شكوكي، تقولون. لكنكم تخطئون بصدد معنى سؤالي. ففي عملي، أنا راضٍ تماماً عن

(1) ...Tr، ص 253 ـ 254.

هذه النقطة؛ لكن كفيلسوف لديه حصته من الفضول، إذا لم يكن الشكوكية، أود أن أعرف أساس هذه الخلاصة»[1].

ليس من مشكلة، في الممارسة، لأنه بما أن الماضي والحاضر معطيان، فالتأليف معطى بصورة ملازمة. لكن المشكلة في مكان آخر. فالحاضر والماضي ـ أحدهما وقد جرى فهمه كبدء اندفاع، والآخر كموضوع ملاحظة ـ ليسا سمتين للزمن. لا بل من المفضل القول إنهما حاصلا التأليف بالذات أكثر مما هما عنصراه المكوِّنان. لكن قد لا يكون هذا دقيقاً أيضاً. ففي الواقع، يتشكل الماضي والحاضر في الزمن، تحت تأثير بعض المبادئ، وليس تأليف الزمن بحد ذاته إلا هذا التشكُّل، هذا التنظيم، هذا التأثر المزدوج، والمشكلة هي التالية إذاً: كيف يتشكل، في الزمن، حاضر وماضٍ؟ ومن وجهة النظر هذه، يأخذ تحليل العلاقة السببية في ثنائيتها الأساسية كل معناه. فمن جهة، يقدم هيوم التجربة لنا كمبدأ يبدي تعدداً، تكراراً لحالات متشابهة؛ وبدقة، يؤثر هذا المبدأ في زمنٍ ماضٍ. ومن جهة أخرى، يرى في العادة مبدأً آخر يدفعنا للانتقال الآن من موضوع إلى الموضوع الذي كان يرافقه، أي ينظم الزمن كحاضر دائم علينا أن نتكيف معه وفي وسعنا ذلك. وإذا رجعنا إلى التمييزات التي يقيمها هيوم حين يحلل «الاستدلال

(1) Enq.، ص 84 (نحن الذين نضع خط التشديد).

(المباشر) من الانطباع على الفكرة»[1]، يمكننا إعطاء التعريفات التالية: الفهم هو الفكر بالذات، لكن الذي لوقوعه تحت تأثير مبدأ التجربة يعكس الزمن بشكل ماضٍ خاضع لملاحظته؛ والخيال، الواقع تحت تأثير مبدأ العادة، هو الفكر أيضاً، لكن الذي يعكس الزمن كمستقبل محدد ممتلئ بتوقعاته. والاعتقاد رابط بين هذين البعدين المتشكِّلين، معطياً صيغة الاعتقاد، يكتب هيوم: إن المبدأين

يتحدان للفعل في الخيال ويجعلانني أكوِّن بعض الأفكار بصورة أقوى وأنشط من أفكار أخرى لا تتلازم مع الميّزات عينها[2].

رأينا للتوّ كيف يتحول الزمن حين تتشكل الذات في الفكر. ويمكننا الانتقال إلى النقطة الثانية: إلام يَؤُول الجسم؟ قبل قليل، كان يُقدِّم حصراً كآلية الادراكات المتميّزة. أما الآن فالقول إن الذات تتشكل في الفكر يعني أنه تحت تأثير المبادئ يتخذ الجسم تلقائية مزدوجة. أولاً تلقائية علاقة[3]. «حين يتم تصور فكرة، تندفع الأرواح الحيوانية في كل الآثار المجاورة وتوقظ الأفكار الأخرى المرتبطة بالفكرة الأولى»[4]. لقد سبق

(1) .Tr، الجزء الثالث، القسم السادس: الفرق بين الفهم والخيال، ص 167؛ بين السببية كعلاقة فلسفية والسببية كعلاقة طبيعية، ص 168.

(2) ...Tr، ص 358.

(3) نستخدم كلمة تلقائية تبعاً للفكرة التالية: في الوقت ذاته تشكِّل المبادئ ذاتاً في الفكر وتقيم هذه الذات علاقات بين الأفكار.

(4) ...Tr، ص 131.

وقلنا إنه لكي تجد الأرواح الحيوانية في الآثار المجاورة التي تسقط فيها أفكاراً مرتبطة بالفكرة الأولى، بالفكرة التي كان الفكر يرغب في رؤيتها، ينبغي أولاً أن تتداعى الأفكار في الفكر؛ يجب أن تقطع، إذا صح القول، مجدداً، آليةَ الادراكات المتميزة، في الجسم بالذات، تلقائيةٌ فيزيائية للعلاقات، تلقائية للجسم ترتهن بالمبادئ ذاتها التي ترتهن بها الذاتية. قبل قليل، كان الجسم هو الفكر فقط، جَمعةَ الأفكار والانطباعات المنظور إليها في آلية انتاجها المتميز؛ إن الجسم هو الآن الذات بحد ذاتها المنظور اليها في تلقائية العلاقات التي تقيمها بين الأفكار، تحت تأثير المبادئ.

ومن جهة أخرى، تلقائية استعداد. لقد رأينا أي أهمية كان يوليها هيوم لتمييز نوعين من الانطباعات، انطباعات الاحساس، وانطباعات الانعكاس، كل مشكلتنا تتوقف على ذلك، لأن انطباعات الاحساس تكوِّن فقط الفكر، تعطيه فقط أصلاً، بينما انطباعات الانعكاس تشكِّل الذات في الفكر، تكيِّف بصورة متنوعةٍ الفكر كذات. لا شك أن هيوم يقدم لنا انطباعات الانعكاس هذه على أنها جزء من الجَمْعَة؛ لكن ينبغي أولاً أن تكون تكوّنت. وفي تكونها بالذات، ترتهن بسيرورة خاصة، ترتهن بالمبادئ التي هي مبادئ الذاتية.

لا يمكن الفكر، وهو يراجع ألف مرة كل أفكاره عن الإحساس، أن يستخلص منها يوماً فكرة أصيلة جديدة، إلا إذا

هذبت الطبيعة ملكاته بحيث يشعر بأنه يولد انطباع جديد أصيل من تأمل كهذا»[1].

إن المشكلة إذاً هي معرفة أي بعد جديد تضفيه مبادئ الذاتية على الجسم، حين تشكّل في الفكر انطباعات انعكاس. لقد كانت انطباعات الإحساس تُعَرَّف بآليةٍ وتحيل إلى الجسم كما لو إلى أسلوب هذه الآلية: أما انطباعات الانعكاس فتعرّف بتلقائيةٍ، باستعدادٍ، وتحيل إلى الجسم كما لو إلى مَصدر هذه التلقائية البيولوجي. إن هيوم يحلل بُعد الجسم corps الجديد هذا عبر دراسة الانفعالات. فالجسم organisme[*] مهيّأ بحيث ينتج الانفعال؛ هو يظهر استعداداً خاصاً به ومَخْصوصاً للانفعال مَوْضع الدراسة، كـ «حركة داخلية بدائية»[2]. هكذا في الجوع، أو العطش، أو في الرغبة الجنسية[3]. بيد أنه سوف يجري الاعتراض بأن الانفعالات ليست كلها من هذه الأنواع. فثمة انفعالات كالكبرياء والتواضع، والحب والكراهية، والحب بين الجنسين، والفرح

---

(1) ...Tr، ص 105 (نحن الذين نضع خط التشديد).

(*) إننا مضطرون لاعتماد كلمة جسم مقابل كل من corps وorganisme، لكن في الحالة الثانية تعني كائناً حياً باعتباره مركباً من أجزاء متعضية organes. وللتمييز بين الحالتين سوف تأتي كلمة جسم بالمعنى الأول، أي corps، غير ملحوقة بشيء، بينما سوف تُلحق بكلمة جسم (بالمعنى الثاني) كلمة organisme الفرنسية (م).

(2) ...Tr، ص 387.

(3) ...Tr، ص 500 ـ 503.

والغم، وهي انفعالات لا يتفق معها بوجه خاص أي استعداد جسدي. ذلك أن الطبيعة، في هذه الحالة، لا تنتج الانفعال «مباشرة من ذاتها»، بل «يجب أن يدعمها عمل علل أخرى»[1]. وهذه العلل (أو الأسباب) طبيعية لكنها ليست أصلية[2]. بعبارات أخرى، إن دور الاستعداد الجسدي، هنا، إنما يضطلع به فقط موضوع خارجي، سوف ينتج الانفعال في ظروف طبيعية قابلة للتحديد. وهذا يعني أننا لن نفهم، حتى في هذه الحالة، ظاهرة الانفعال إلا انطلاقاً من الاستعداد الجسدي: «مثلما الطبيعة أعطت الجسم بعض الشهوات وبعض الميول... فعَلت بالطريقة نفسها حيال الفكر»[3]. وما هو معنى الاستعداد عموماً؟ بواسطة الانفعال، يتسبب تلقائياً بظهور فكرة، فكرة الموضوع الذي يستجيب الانفعال[4].

تبقى وجهة النظر الأخيرة، الأكثر عمومية: من دون معيار، ينبغي مقارنة الذات بالفكر. لكن بالضبط لأنها الأكثر عمومية، تقودنا منذ الآن إلى المشكلة الثانية المعلنة: ما هي المبادئ

(1) Tr...، ص 386.

(2) Tr...، ص 379 ـ 380.

(3) Tr...، ص 472.

(4) Tr...، ص 386، وص 502.

التي تشكّل الذات في الفكر؟ في ظل أي عامل سوف يتحول الفكر؟ لقد رأينا أن جواب هيوم بسيط: ما يحوّل الفكر إلى ذات، ما يشكِّل ذاتاً في الفكر، إنما هي مبادئ الطبيعة البشرية. وهذه المبادئ نوعان: مبادئ التداعي من جهة، ومن جهة أخرى مبادئ الانفعال، التي يمكن تقديمها من بعض النواحي بالشكل العام لمبدأ منفعة. إن الذات هي هذه الظاهرة النموذجية التي تسعى، تحت تأثير مبدأ منفعة، وراء هدف، نية، تنظم وسائل بهدف (بلوغ) غاية، وتحت تأثير مبادئ التداعي، تقيم علاقات بين الأفكار. هكذا تصبح الجَمْعَة منظومة. تصبح جَمْعة الادراكات منظومة حينما تكون هذه الأخيرة منظمةً، حين تكون موصولة في ما بينها بعلاقة.

نحن ننظر في مشكلة العلاقات. ليس علينا أن نناقش نقاطاً غير مجدية؛ ليس علينا أن نتساءل: إذا افترضنا أن العلاقات لا ترتهن بالافكار، هل من المؤكد أنها ترتهن بالذات، مذاك ويذلك بالذات؟ هذا بديهي؛ إذا لم تكن علل العلاقات هي ميزات الأفكار بحد ذاتها التي تقوم (تلك العلاقات) بينها، إذا كانت لها علل أخرى، تحدد هذه العلل الأخرى ذاتاً تقيم هي وحدها العلاقات. وإنما في الاثبات القائل إن حكماً حقيقياً ليس لغواً تتجلى نسبة الحقيقة إلى الذاتية. إن القضية الاساسية حقاً هي إذاً التالية: العلاقات خارجية بالنسبة للأفكار. وإذا كانت خارجية، تَنْتُج منها مشكلة الذات كما تطرحها التجريبية: يجب أن نعرف في الواقع بأي علل أخرى ترتهن،

أي كيف تتشكل الذات في جَمْعة الأفكار. إن العلاقات خارجية بالنسبة لحدودها: حين يقول جايمس عن نفسه إنه تعددي، لا يقول شيئاً آخر من حيث المبدأ؛ والأمر ذاته ينطبق على راسل حين يقول عن نفسه إنه واقعي. يجب أن نرى في هذه القضية النقطة المشتركة بين كل التجريبيات.

صحيح أن هيوم يميز نوعين من العلاقات: «تلك التي يمكن أن تتغير من دون أي تغير في الأفكار». (هوية، علاقات الزمان والمكان، السببية) و«تلك التي ترتهن كلياً بالأفكار التي نقارن بعضها ببعض» (تشابه، تعارض، درجات الكيفية ونُسب الكمية والعدد)[1]. ويبدو أن الثانية، بهذا المعنى، ليست خارج الأفكار. وهذا بالضبط ما كان يؤمن به كانط حين أخذ على هيوم أنه قدم الرياضيات كمنظومة أحكام تحليلية. لكن لا شيء من ذلك. إن كل علاقة هي التي تكون خارجية بالنسبة لحدودها.

لنعتبر أن المساواة علاقة وانها ليست إذاً، بحصر المعنى، خاصّة ذاتية للأشكال؛ تنبثق فقط من المقارنة التي يقيمها الفكر بينها[2].

لقد رأينا أنه يمكن النظر إلى الفكرة بطريقتين، جماعياً وفردياً، توزيعياً وبشكل خاص، في الجَمْعة القابلة للتحديد

(1) ...Tr، ص 136.
(2) ...Tr، ص 146.

التي يحدِّد موقعَها فيها شكلُ ظهورها وفي سماتها الخاصة بها. هذا هو أصل التمييز بين النوعين من العلاقات. لكن النوعين كليهما خارجيان أيضاً بالنسبة للفكرة. فلنر النوع الأول. إن ما يقدمه لنا رابطاً المكان والزمان بأشكال متنوعة (بعد، اقتران، تقدم، تأخر. . . ، الخ)، إنما هي علاقة موضوع متغير بالمجموع الذي يندمج فيه، بالبنية التي يحدد موقعَه فيها شكلُ ظهوره. سوف يقال مع ذلك إن الفكر، في ذاته وكما هو، أعطانا قبلاً فكرتي البعد والاقتران[1]، بالتأكيد، لكنه أعطانا هكذا فقط مادة مواجهة، لا مبدأها الفعلي. إن ما لا تفسره إطلاقاً الموضوعات المقترنة أو البعيدة، إنما هو كون البعد والاقتران علاقتين. ففي الفكر، لم يكن المكان والزمان غير تركيب. فكيف يصبحان علاقة، تحت أي تأثير، تأثير خارج الفكر لأن الفكر يخضع له مثلهما، ومعهما، واجداً في هذا الإكراه استدامة لا يملكها بذاته؟ إن أصالة العلاقة تظهر أيضاً بصورة أوضح في مشكلة الهوية. ففي الواقع، إن العلاقة هنا توهُّم: نطبق فكرة الزمن على موضوع لا يتغير، ونقارن تمثلات الموضوع الثابت بتتمة إدراكاتنا[2]. وبصورة أوضح أيضاً، نعرف أن العلاقة، في السببية، إنما هي تجاوُز[3]. والآن، إذا كانت العلاقات من النوع الثاني تفسح

---

(1) ...Tr، ص 141.

(2) ...Tr، ص 115.

(3) ...Tr، ص 330.

مجالاً أوسع للبلبلة، فذلك لأن هذا النوع الثاني لا يصل إلا ما بين سمات فكرتين أو عدة أفكار منظورٍ إليهما فردياً. إن التشابه، بالمعنى الضيق للكلمة، يقارن بين كيفيات: وتقارن النُسب بين كميات؛ ودرجات الكيفية بين شِدّات **intensités**. ولن تعترينا الدهشة إذا كانت العلاقات لا تتمكن، في هذه الحالة، من التبدل من دون أن تتبدل الأفكار: في الواقع، إن ما هو في الاعتبار، ما يعطي المقارنة مادتها، إنما هو هذه الفكرة أو تلك القابلة للتمييز بالفعل لكن التعسفية دائماً. لكن لا يقلل ذلك من واقع أن تلك العلاقات تبقى خارجية. وإذا كانت أفكار مخصوصة تتشابه فهذا لا يفسر واقع أن التشابه هو علاقة، أي أن فكرة في الفكر يمكن أن توقظ شبيهتها. وأن تكون أفكارٌ غير قابلة للقسمة لا يفسر أن تكون الوحدات التي تشكّلها تتجمع، وتطرح، وتتساوى، وتدخل في منظومة عمليات، ولا أن تكون الأطول التي تركُبها من جهة أخرى بفضل استعدادها قادرة على أن تقاس، وتُقَدَّر. ونتعرّف هنا إلى المشكلتين المتمايزتين للحساب والهندَسة. باختصار، ومهما يكن من أمر، فإن العلاقة تفترض دائماً تأليفاً، لا يمكن أن تشرحه الفكرة ولا أن يعرضه الفكر. إن العلاقة تدل بمعنىً ما على «هذا الظرف الخاص الذي نجد مناسباً، بسببه، أن نقارن بين فكرتين»[1]. إن التعبير «وجد مناسباً» هو الأفضل:

---

(1) ...Tr، ص 78.

فالأمر يتعلق في الواقع بحكم معياري، تكمن المشكلة في معرفة ما هي معايير هذا الحكم، هذا القرار، ما هي معايير الذاتية. في الحد الأقصى، ربما ينبغي الكلام على النزعة الارادية لدى هيوم، بما أن المشكلة هي تبيان مبادئ هذه الإرادة، وهي مبادئ مستقلة عن سمات الفكر.

هذه المبادئ هي **أولاً** مبادئ التداعي: الاقتران، والتشابه والسببية. ومن البديهي أن هذه الأفكار العامة notions يجب أن تؤخذ بمعنى غير ذلك الذي أُخذت به قبل قليل، عندما كانت تقدّم حصراً كحالات علاقات. إن العلاقات معلول لمبادئ التداعي. وهذه المبادئ بحد ذاتها تعطي الفكر استدامةً، تطبّعه. يبدو أن كل واحد منها يخاطب بوجه خاص وجهاً من وجوه الفكر: فالاقتران يخاطب الاحاسيس؛ والسببية الزمن؛ والتشابه الخيال[1]. أما الجامع المشترك بينها فهو أنها تدل على كيفية تقود الفكر بشكل طبيعي من فكرة إلى أخرى[2]. ونحن نعرف أي معنى ينبغي إعطاؤه لكلمة كيفية هذه. وأن تكون فكرة تمهد بشكل طبيعي لفكرة أخرى ليست كيفيةً للفكرة، بل كيفيةً للطبيعة البشرية. وحدها الطبيعة البشرية تكييفية. ففي الواقع، إن ما لن تفسره أبداً جَمْعَةُ الأفكار، إنما هو أن الأفكار البسيطة عينها تتجمّع بانتظام في

(1) ...Tr، ص 76.

(2) ...Tr، ص 75.

أفكار مركبة؛ ينبغي للأفكار «الأكثر جدارة بالاتحاد في فكرة مركبة» أن تعيّن لكل واحد. ولا تعيَّن هذه الأفكار في الفكر من دون أن يصبح الفكر ذاتاً، ذاتاً تعيِّن هذه الأفكار لها ـ ذاتاً تتكلم. وهذا في الوقت نفسه الذي تعيِّن فيه أفكار في الفكر، ويصبح الفكر هو ذاته ذاتاً. باختصار إن معلول مبادئ التداعي إنما هي الأفكار المركبة: العلاقات، الجواهر والأشكال modes، الأفكار العامة. وتحت تأثير مبادئ التداعي، تقارن الأفكار، وتجمع، ويتم استرجاعها وتذكرها. إن هذا الرابط، أو بالأحرى هذه العلاقة الحميمة بين الأفكار المركبة والذات بحيث تكون إحداها قفا الأخرى، إنما تقدمها لنا اللغة، لأن الذات حين تتكلم تدل إذا صح القول على الأفكار المعينة لها.

إن العلاقات خارجية بالنسبة إلى حدودها. وهذا يعني أن الأفكار لا تعرض طبيعة العمليات التي تُمارس عليها، وبوجه خاص العلاقات التي تتم إقامتها في ما بينها. إن مبادئ الطبيعة البشرية، مبادئ التداعي هي شرط العلاقات الضروري. لكن هل تُحل المشكلة بذلك بالذات؟ حين كان هيوم يعرِّف العلاقة بأنها «هذا الظرف الخاص الذي نجد مناسباً، بسببه، أن نقارن بين فكرتين»، كان يضيف: «حتى حين تكون هاتان الأخيرتان متحدتين بصورة تعسفية في الخيال»، أي حتى حين لا تمهِّد إحداهما بشكل طبيعي للأخرى. في الواقع، لا يكفي التداعي لتفسير العلاقات. لا ريب أنه هو وحده الذي يجعلها ممكنة. ولا ريب أنه يعرض بالكامل العلاقات الفورية أو

المباشرة، تلك التي تقوم بين فكرتين من دون أن تأتي فكرة أخرى من الجَمْعَة فتتوسطها. فَمثلاً، يفسر علاقة درجتي اللون الأزرق المتجاورتين، الموضوعين المتلاصقين . . . الخ؛ فلنقل إنه يفسر أن أ = ب وأن ب = ج. لكن ما لا يفسره، إنما هو كون أ = ج، أو أن البعد هو بحد ذاته علاقة[1]. سوف نرى بعد قليل أن هيوم يسمّي علاقة طبيعية ما يفسّره التداعي، وعلاقة فلسفية ما لا يكفي لتفسيره. وهو يلح كثيراً على النقطة التالية، ذات الأهمية الكبرى: إن ميزة الطبيعة أن تكون طبيعية، سهلة، مباشرة. أما في التوسطات فهي تفقد قوتها وحيويتها، مفعولها. إن المتوسطات تستنفدها، وهي (أي الطبيعة) تترك لكل واحد منها شيئاً من ذاتها.

حين لا يبلغ الفكر موضوعاته بيسر وسهولة، لا يكون للمبادئ نفسها المفعول نفسه إلا إذا كان الفكر يتصور أفكاره بصورة طبيعية أكثر؛ لا يحس الخيال بإحساس يمكن مقارنته بذلك الذي يولد من آرائه وأحكامه الرائجة[2].

إذاً، كيف تُبرِّر التوسطات بحصر المعنى، العلاقات التي

---

(1) ...Tr، ص 79: «يوافق الفلاسفة على الفكرة القائلة بأن البُعْد (أو المسافة) علاقة حقيقية؛ لأننا نكتسب الفكرة عن طريق مقارنة الموضوعات؛ لكن بصورة شائعة، نقول إنه لا شيء يمكن أن يكون أبعد مما هي هذه الأشياء وتلك، لا شيء يمكن أن يمتلك علاقة أقل».

(2) ...Tr، ص 272.

تقوم بين الموضوعات الأكثر تباعداً؟ يقول لنا هيوم إن التشابه لا ينتج دائماً

ترابطاً أو تداعياً للأفكار. حين تصبح كيفيةٌ عامةٌ جداً وتكون مشتركة بين كمٍّ كبير من الأفراد، لا تقود الفكر مباشرة إلى أي منهم؛ لكن لأنها تقدم دفعة واحدة جداراً كبيراً جداً، تمنع الخيال بالضبط من أن يتثبّت على أي موضوع بوجه خاص[1].

إن معظم الاعتراضات على الترابطية هي التالية: تفسر مبادئ التداعي عند الاقتضاء شكل الفكر عموماً، لا مضامينه المفردة؛ ويفسر التداعي فقط سطح وعينا، «القشرة». ويلتقي عند هذه النقطة مؤلفون مختلفون بقدر ما يختلف برغسون عن فرويد. ويكتب برغسون في نص شهير:

عبثاً يبحث المرء عن فكرتين لا يكون بينهما ملمح تشابه أو لا تتلامسان من جهةٍ ما. هل يتعلق الأمر بتشابه؟ مهما تكن عميقةً الفروقات التي تفصل صورتين، سوف نجد دائماً، فيما نصعد كفايةً إلى أعلى، نوعاً مشتركاً تنتميان إليه، وبالتالي تشابهاً يكون صلة وصل بينهما. . . ومعنى القول إنه بين فكرتين كائناً ما تكونان، مختارتين بلا تبصُّر، ثمة دائماً تشابه، ودائماً ـ إذا شئتم ـ اقترانٌ، بحيث إذ تُكتشف علاقةُ اقتران وتشابه بين تمثُّلين متعاقبين لا يُفَسَّر إطلاقاً لماذا يذكُر أحدهما بالآخر. إن المسألة الحقيقية هي معرفة كيف يتم الانتقاء بين كمٍّ لا نهاية له من الذكريات التي

(1) ...Tr، ص 79: (نحن الذين نضع خط التشديد).

تشبه جميعاً لجهةٍ ما الادراك الحاضر ولماذا واحد منها فقط ـ هذا بالضبط بدلاً من ذلك ـ يطفو فيغمره ضوء وعينا[1].

إن أقل شيء يمكن قوله هو أن هيوم كان أول من فكّر بذلك. إن تداعي الأفكار، لديه، يفسر فعلاً عاداتٍ فكرية، أفكاراً عامةً notions يومية عن العقل السليم، أفكاراً idées رائجة، مجموعات أفكار تستجيب الحاجات الأكثر عمومية والأكثر ثباتاً، وتشترك بها كل الأذهان وكل اللغات[2]. أما ما لا يُفسِّره، فهو الاختلاف بين شيء وآخر. يجب أن يُدرس السير الخاص لـ ، وثمة حاجة لدقة مفرطة في هذا المجال: لماذا سوف يسترجع هذا الادراك، في وعيٍ خاص، في لحظة معينة، هذه الفكرة بدلاً من أخرى؟ إن تداعي الأفكار لا يفسر استرجاع هذه الفكرة بدلاً من تلك. لذا علينا أن نعرِّف العلاقة، من هذه الزاوية، على أنها «هذا الظرف الخاص الذي لأجله نجد مناسباً أن نقارن بين فكرتين، حتى حين تكون هاتان الفكرتان متحدتين بشكل تعسفي في الخيال»[3]. إذا كان صحيحاً أن التداعي ضروري لجعل كل علاقة على وجه العموم ممكنةً، فكل علاقة بوجه خاص لا يفسرها التداعي

---

(1) برغسون Matière et Mémoire، الطبعة 25، ص 178 ـ 189.

(2) ...Tr، ص 75: «علينا أن ننظر إلى مبدأ الاتحاد هذا كقوة هادئة تتغلب بسهولة؛ هذا هو السبب الذي ينتج، من بين أسباب أخرى، توافق اللغات المتبادل الذي يبلغ تلك الدرجة العالية من الوثوق».

(3) ...Tr، ص 78 (نحن الذين نضع خط التشديد).

إطلاقاً. إن ما يعطي العلاقة سببها الكافي إنما هو **الظرف**.

إن الفكرة العامة notion للظرف تظهر دائماً في فلسفة هيوم، إنها في مركز التاريخ، وهي تجعل علماً للخاص ممكناً، علمَ نفسٍ تفاضلياً. حين يبيِّن فرويد وبرغسون أن تداعي الأفكار يفسِّر فقط ما هو سطحي فينا، شكلاوية الوعي، يعنيان بشكل أساسي أن التأثرية affectivité وحدها يمكن أن تبرر المضمون المفرد، العميق، الخاص. ولا شك أنهما على حق. لكن هيوم لم يقل يوماً شيئاً آخر. بيد أنه كان يفكر بأن السطحي، بأن الشكلي **يجب أن يُفسَّر هو الآخر**، وبأن هذه المهمة هي الأهم بمعنىً ما. وبخصوص ما تَبَقَّى، يستند إلى الظرف. وهذه الفكرة العامة notion تدل دائماً، لديه، على التأثرية وينبغي أن نأخذ حرفياً الفكرة التي تقول بأن التأثرية قضية ظروف.

هذه هي بالضبط المتغيرات التي تعرِّف انفعالاتنا، مصالحنا. مفهوماً هكذا، يفرِّد مجموعُ ظروفٍ دائماً ذاتاً لأنه يمثل حالةً لانفعالاته وحاجاته، تقسيماً لمصالحه، توزيعاً لمعتقداته وحيوياته[1]. ويتضح إذاً أن مبادئ الانفعال يجب أن

(1) بخصوص رابط الظرف والايمان، وبخصوص الدلالة التفاضلية للظرف بالذات، أنظر .Tr، ص 159: «غالباً ما يحصل، حين يكون رجلان قد انخرطا في عمل، أن يتذكره أحدهما أفضل بكثير مما يفعل الآخر، وأن تكون لديه كل الصعوبات الممكن تخيلها لكي يجعل صاحبه يتذكره. =

تتحد مع مبادئ التداعي لكي تتشكّل الذات في الفكر، وإذا كانت الثانية تفسر أن الأفكار تتداعى، فالأولى وحدها قادرة على تفسير كون فكرةٍ ما متداعيةً لا فكرة أخرى، في الوقت كذا، هذه الفكرة بدلاً من تلك.

ليست العلاقات وحدها هي التي بحاجة إلى الظرف، بل الجواهر والأشكال modes، والأفكار العامة أيضاً.

بما أن الأفكار الفردية مجموعة وموضوعة تحت لفظ عام بسبب هذا التشابه الذي تسنده في ما بينها؛ على هذا التشابه تسهيل ظهورها في الخيال، والعمل على أن يوحى بها بصورة أسهل بالمناسبة. . . . لا شيء يثير الاعجاب أكثر مما تفعل السرعة التي يوحي بها الخيال بأفكاره ويقدمها **في اللحظة ذاتها التي تصبح فيها ضرورية أو مفيدة**[1].

إننا نرى أن الذات تظهر، في كل الحالات، في الفكر، تحت تأثير نوعين من المبادئ المترافقة. كل شيء يتم كما لو كانت مبادئ التداعي تعطي الذات شكلها الضروري. في حين

= عبثاً يورد ظروفاً متنوعة؛ ويذكر الوقت، والمكان، والحاضرين، وما قيل، وما فُعِل من كل الجهات؛ إلى حين يصل أخيراً إلى ظرف موفّق يبعث كل شيء إلى الحياة ويعطي صديقه تذكراً كاملاً لكل التفاصيل».

(1) ...Tr، ص 90 (نحن الذين نضع خط التشديد).

تعطيها مبادئ الانفعال مضمونها المفرد. إن هذه المبادئ الأخيرة تشتغل كمبدأ تفريد للذات، بيد أن هذه الثنائية لا تعني تعارضاً بين المفرد والشامل. ليست مبادئ الانفعال أقل شمولاً وثباتاً من المبادئ الأخرى: هي تعرُّف قوانين تلعب فيها الظروف دور متغيرات وحسب؛ إنها تتعلق بالضبط بالفرد، لكن بالمعنى الدقيق الذي يمكن أن يتم فيه عِلمٌ للفرد، ويتم. علينا إذاً أن نتساءل، في المشكلة الثالثة والأخيرة التي يبقى علينا أن نحلها، ما هو الاختلاف بين هذين النوعين من المبادئ وما هي وحدتهما، وهي وحدة يجب اللحاق بها وإبرازها في كلٍّ من أطوار عملهما المترافق. لكن منذ الآن، يمكننا أن نحدس على الأقل كيف ستتجلى هذه الوحدة في الذات: إذا كانت العلاقة لا تنفصل عن الظروف، وإذا كانت الذات لا يمكنها أن تنفصل عن مضمون مفرد هو أساسيٌّ بشكل صارم بالنسبة إليها، فذلك لأن الذاتية عملية في ماهيتها. وبالضبط في روابط rapports الحافز والعمل، الوسيلة والغاية، سوف تتكشف وحدتها النهائية، أي وحدة العلاقات بحد ذاتها والظروف: في الواقع، **إن هذه الروابط، وسيلة ـ غاية، حافز ـ عمل، هي علاقات، لكن شيء آخر أيضاً.** وتصبح القضية الأساسية للتجريبية عدم وجود ذاتية نظرية واستحالة أن توجد. وإذا نظرنا إلى ذلك، فليس غير طريقة أخرى للقول: تتشكل الذات في المعطى. وإذا كانت الذات تتشكل في المعطى، ليس ثمة ذاتٌ إلا الذات العملية.

الفصل السادس

مبادئ الطبيعة البشرية

الذرية هي نظرية الأفكار بوصف العلاقات خارجية بالنسبة إليها؛ الترابطية، نظرية العلاقات بوصفها خارجية بالنسبة للأفكار، أي بوصفها ترتهن بعلل أخرى. والحال أننا، تحت هذين المظهرين، رأينا كم يجب الحذر من الاعتراضات الموجهة دائماً ضد تجريبية هيوم. مع ذلك، ليس علينا أن نقدِّم هذا الأخير كضحية استثنائية عانت أكثر من أي شخص آخر من ظلم الانتقادات الدائمة. وتلك هي الحال مع كل الفلاسفة الكبار. والخلاصة أننا مندهشون حين نتأمل المعنى العام للاعتراضات المقدمة دائماً ضد ديكارت، وكانط، وهيغل، الخ. فلنقل إن الاعتراضات الفلسفية نوعان. فبعضها، أي معظمها، ليس لها من الفلسفة غير الاسم. وهي تتمثل في نقد نظرية من دون النظر في طبيعة المشكلة التي

تجيب عنها، والتي تجد فيها أساسها وبنيتها. هكذا يأخذون على هيوم أنه «ذرَّر» المعطى، ويظنون أنهم يفضحون كفاية منظومة بكاملها عن طريق إظهارهم في الأساس قراراً لهيوم شخصياً، مَيلاً خاصاً لهيوم أو لروح عصره. يقدمون لنا ما يقولـه فيلسوف، كما لو كان ما يفعلـه أو ما يريده. وكنقد كافٍ للنظرية يقدمون لنا علم نفس توهمياً لنوايا المنظِّر. تَعالَجُ الذرية والترابطية هكذا كمشاريع مُرائية تجرِّد من الأهلية سلفاً من يضعونها. «لقد سَحق هيوم المعطى». لكن ما الذي يظن البعض أنهم يفسرونه بذلك؟ فضلاً عن ذلك، هل يمكنهم الظن بأنهم قالوا شيئاً ما؟ ينبغي مع ذلك أن نفهم ما هي نظرية فلسفية انطلاقاً من مفهومها: لا تولد لذاتها وبدافع اللذة. لا يكفي حتى القول أنها جواب عن مجموعة مشكلات. لا شك أن هذا التوضيح يميز على الأقل باكتشاف ضرورةِ نظريةٍ على علاقة مع شيءٍ ما يمكنه أن يشكل أساسها، لكن هذه العلاقة ربما تكون عملية أكثر مما هي فلسفية. في الواقع، إن نظرية فلسفية هي مسألة مطوَّرة، لا شيء آخر؛ بذاتها، وفي ذاتها، لا تتمثل في حل مشكلة، بل في التطوير حتى النهاية للتضمُّنات الضرورية الخاصة بمسألة مصوغة. إنها تُظهر لنا ماهية الأشياء، ما ينبغي أن تكون الأشياء، إذا افترضنا أن المسألة جيدة ودقيقة. إن وضع الأمور موضع تساؤل يعني إخضاعها للنقاش بحيث تكشف لنا، في هذا الخضوع الاكراهي والاضطراري، ماهية، طبيعة.

ونقد السؤال يعني تبيان بأي شروط يكون ممكناً وجيِّد الطرح، أي كيف لا تكون الأشياء ما هي لو لم يكن السؤال هو هذا. وهذا يعني أن هاتين العمليتين عملية واحدة، تتمثل دائماً في التطوير الضروري لتضمُّنات مشكلة، وتعطي معنى للفلسفة كنظرية. وفي الفلسفة، يشكِّل السؤال ونقد السؤال واحداً؛ أو إذا فضّلتم، ليس هناك نقد للحلول، بل فقط نقد للمشكلات. فمثلاً، لدى ديكارت، إذا كان الشك إشكالياً، فليس ذلك فقط لأنه مؤقت، بل لأنه البيان، المدفوع به حتى النهاية، لشروط المشكلة التي يجيب عنها **الكوجيتو**(*)، أو بالأحرى السؤال الذي سوف يفصِّل الكوجيتو تضمُّناته الأولى. بهذا المعنى، يتضح كم هي باطلة معظم الاعتراضات ضد الفلاسفة العظام. يقال لهم: ليست الأمور على هذه الحال. لكن، في الواقع، لا يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كانت الأمور على هذه الحال، أو العكس، بل بمعرفة **إذا كان السؤال الذي يجعلها على هذه الحال جيداً أو لا، دقيقاً أو لا**. يقال لهيوم إن المعطى ليس مجموع ذرات أو إن التداعي لا يمكن أن يفسر مضمون فكرِ المفرد. لا يندهشنَّ القارئ عندئذٍ إذا وجد في النص بالذات الذي يقرأه دحضاً حرفياً

(*) الكلمة الأولى من عبارة ديكارت المشهورة: **Cogito ergo Sum** أنا أفكر، إذاً أنا موجود (م).

لكل هذه الاعتراضات، اللاحقة مع ذلك. في الحقيقة، إن نوعاً واحداً من الاعتراضات ذو قيمة: ذلك الذي يتمثل بتبيان أن السؤال الذي يطرحه الفيلسوف فلأن ليس سؤالاً جيداً، وأنه لا يقسر طبيعة الأشياء كفاية، وأنه كان يجب طرحه بشكل آخر، كان يجب طرحه بشكل أفضل أو طرح سؤال آخر. وبهذه الطريقة بالضبط يعترض فيلسوف كبير على آخر: على سبيل المثال، سوف نرى ذلك في ما بعد، حين ينتقد كانط هيوم. طبعاً، نحن نعرف أن لنظرية فلسفية عوامل نفسية وبوجه خاص سوسيولوجية؛ لكن هذه العوامل أيضاً لا تتعلق بشيء غير السؤال بحد ذاته، ولا تتعلق به إلا لتعطيه تحفيزاً، من دون أن تقول لنا إذا كان سؤالاً حقيقياً أو زائفاً. هكذا ليس لدينا خيار الاعتراضات التي يجب مواجهة هيوم بها. لا يتعلق الأمر بالقول: لقد سحق المعطى، ذرّره. يتعلق الأمر فقط بمعرفة ما إذا كان السؤال الذي يطرحه هو الأكثر دقة. والحال أن هيوم يطرح مسألة الذات ويحدد موقعها في التعابير التالية: **تتشكل الذات في المعطى**. يقدم شروط إمكانيات، نقد السؤال بالشكل التالي: **العلاقات خارجية بالنسبة للأفكار**. أما الذرية والترابطية فليستا غير التضمنات المطوّرة لهذا السؤال. إذا كان يراد الاعتراض، فهو الذي يجب الحكم عليه، وليس شيء آخر: في الواقع ليس ثمة شيء آخر.

ليس علينا أن نجرب هذا الحكم؛ وهو يدخل في

الفلسفة، لا في تاريخ الفلسفة. يكفينا أن نعلم أن التجريبية قابلة للتعريف، وأنها تعرّف فقط بطرح مشكلة دقيقة، وبعرض شروط هذه المشكلة. ما من تعريف آخر ممكن. إن التعريف الكلاسيكي للتجريبية، الذي يقترحه التراث الكانطي هو التالي: نظرية تقول إن المعرفة لا تبدأ فقط مع التجربة، بل تشتق منها. لكن لماذا قد يقول التجريبي ذلك؟ بعد أي سؤال؟ لا شك أن لهذا التعريف، على الأقل، ميزة تحاشي تفسير معكوس: إذا جرى تقديم التجريبية ببساطة كنظرية ترى أن المعرفة لا تبدأ إلا مع التجربة، لا تكون هناك فلسفة ولا فلاسفة، بما في ذلك أفلاطون ولايبنيتز، إلا ويكونون تجريبيين. يبقى أنها ليست مُرْضية إطلاقاً: أولاً لأن المعرفة ليست الشيء الأهم بالنسبة للتجريبية، بل فقط وسيلة نشاطٍ عملي؛ ومن ثم لأنه ليس للتجربة، بالنسبة للتجريبي ولهيوم بوجه خاص، هذا الطابع المشترك univoque والمقوِّم الذي يعزى إليها. للتجربة معنيان حددهما هيوم بدقة، وفي أيٍّ من هذين المعنيين ليست مقوِّمة. فوفقاً للمعنى الأول، إذا أطلقنا تسمية تجربة على جَمْعَة الادراكات المتميزة، علينا الاعتراف بأن العلاقات لا تشتق من التجربة؛ هي معلول مبادئ التداعي، مبادئ الطبيعة البشرية التي تكوِّن ذاتاً قادرة على تجاوز التجربة. وإذا استخدمنا الكلمة بمعناها الثاني، للدلالة على شتى التقاءات الموضوعات في الماضي، علينا الاعتراف أيضاً بأن المبادئ لا تأتي من التجربة لأن التجربة؛ على

العكس، هي التي يجب فهمها كمبدأ[1].

إذا نظرنا إلى المسألة بإحكام، ليس العقل (الخالص) غير غريزة عجيبة من غرائز نفوسنا، تستولي علينا بفعل سلسلة من الأفكار وتزودها بكيفيات خاصة تبعاً لأوضاعها ولعلاقاتها الخاصة. صحيح أن هذه الغريزة تولد من الملاحظة الماضية ومن التجربة؛ **لكن مَنْذا الذي يمكنه أن يعطي العلة التي لأجلها تكون التجربة الماضية والملاحظة هي التي تنتج المعلول لا الطبيعة لوحدها؟ لا شك أن الطبيعة يمكن أن تنتج كل ما يولد من العادة؛ لا بل ليست العادة غير واحد من مبادئ الطبيعة وهي تستمد كل قوتها من هذا الأصل**[2].

إننا نرى لماذا لا يشعر هيوم بأي اهتمام بمشكلات التكوُّن genèse، بالمشكلات السيكولوجية المحضة. ليست العلاقات ناتج تكوُّن، بل معلول مبادئ. إن التكوُّن بحد ذاته يُرَدّ إلى المبادئ، وإنه السّمة الخاصة لمبدأ. ليست التجريبية تكوُّنيةً genétisme؛ وهي تعارض النزعة النفسية، بقدر ما تفعل أي فلسفة أخرى.

باختصار، يبدو مستحيلاً تعريف التجريبية كنظرية تعتبر أن المعرفة تشتق من التجربة. ومنذ الآن باتت كلمة «معطى» تناسب أكثر. لكن للمعطى بدوره معنيين: إن جَمْعة الأفكار،

(1) ...Tr، ص 357.

(2) ...Tr، ص 266، (نحن الذين نضع خط التشديد).

التجربة، أولية؛ لكنْ أوّليةٌ أيضاً في هذه الجَمْعة الذات التي تتجاوز التجربة، وأولية هي العلاقات التي لا ترتهن بالأفكار. وهذا يعني أن التجريبية لن تُعَرَّف حقاً إلا في ثنائية dualisme. إن الازدواجية dualité التجريبية هي بين الحدود والعلاقات، أو بصورة أدق بين علل الادراكات وعلل العلاقات، بين قدرات الطبيعة المخفية ومبادئ الطبيعة البشرية. وحدها هذه الثنائية المنظور اليها بكل أشكالها الممكنة يمكنها أن تعرّف التجريبية، وأن تقدمها في هذا السؤال الأساسي: «كيف تتكوّن الذات في المعطى؟»، علماً أن المعطى هو ناتج قدرات الطبيعة، والذات ناتج مبادئ الطبيعة البشرية. وحين تسمي مدرسة نفسها تجريبية، لا يمكنها أن تفعل ذلك بصورةٍ مشروعة إلا بشرط أن تطوّر على الأقل بعض أشكال هذه الازدواجية. وغالباً ما تطلق مدارس المنطق الحديثة على نفسها، بصورة مشروعة، صفة التجريبية لأنها تنطلق من ازدواجية العلاقات والحدود. فبين العلاقات والحدود، الذات والمعطى، مبادئ الطبيعة البشرية وقدرات الطبيعة، يتجلى النوع ذاته من الازدواجية بالأشكال الأكثر تنوعاً. مذاك، يتضح ما هو معيار التجريبية. سوف تدعى غير تجريبية كل نظرية تعتبر، بصورة أو بأخرى، أن العلاقات تنبثق من طبيعة الأشياء.

إن هذا الرابط بين الطبيعة والطبيعة البشرية، القدرات التي هي في أصل المعطى والمبادئ التي تكوِّن ذاتاً في المعطى،

سوف يكون من الضروري افتكارها كاتفاق. لأن الاتفاق واقعة. إن مشكلة هذا الاتفاق تعطي التجريبية ميتافيزيا حقيقية. إنها مشكلة الغائية: أي اتفاق يوجد بين جمعة الأفكار وتداعي الأفكار، بين قاعدة الطبيعة وقاعدة التمثلات، بين قاعدة إعادة إنتاج الظاهرات في الطبيعة وقاعدة إعادة إنتاج التمثلات في الفكر؟ إذا قلنا إن كانط فهم ماهية الترابطية، فذلك لأنه فهم الترابطية إنطلاقاً من هذه المشكلة، وانتقدها انطلاقاً من شروط هذه المشكلة. هاكُم النص الذي يفصّل فيه كانط نقده بصورة مدهشة:

إنه في الحقيقة لقانونٌ محض تجريبي ذلك الذي بفضله تَخْلُص تمثُلاتٌ غالباً ما تعاقبت أو تصاحبت إلى الترابط في ما بينها وإلى أن تشكِّل هكذا ارتباطاً بحيث، حتى في غياب الموضوع، يجعل أحد هذه التمثلات الفكر ينتقل إلى التمثل الآخر، وفقاً لقاعدة ثابتة. لكن قانون إعادة الانتاج هذا يفترض أن تكون الظاهرات بحد ذاتها خاضعة حقاً لقاعدة من هذا النوع وأن تتصاحب تمثلاتها المتنوعة أو تتعاقب وفقاً لبعض القواعد؛ لأنه بخلاف ذلك لا يكون على خيالنا التجريبي إطلاقاً أن يفعل شيئاً يتناسب مع قوته، وبالتالي قد يبقى مدفوناً في أعماق الفكر كَمَلَكةٍ ميتة ومجهولة بالنسبة إلينا. إذا كان الزنجفر أحمر تارة، وطوراً أسود، تارة خفيفاً، وطوراً ثقيلاً... فقد لا يجد خيالي التجريبي فرصة ليتلقى في الذهن الزنجفر الثقيل مع تمثل اللون الأحمر؛ أو إذا نُسبت كلمةٌ، ما تارة لشيء وطوراً لآخر، أو أيضاً إذا سُمّي الشيء ذاته

تارة باسم وطوراً بآخر، من دون أن تكون هناك أي قاعدة سبق أن خضعت لها الظواهر بذاتها، فأي تأليف تجريبي للخيال لن يتمكن من أن يحدث. ينبغي إذاً أن يكون هناك شيء ما يجعل إعادة إنتاج الظاهرات هذه ممكنةً، عن طريق القيام مقام مبدأ قبلي لوحدة تأليفية ضرورية. . . إذا أمكننا إثبات أنه حتى تمثلاتنا القبلية الأكثر صفاء لا تمنحنا أي معرفة إلا شرط احتواء ربط للعناصر المتنوعة يجعل تأليفاً كاملاً لاعادة الانتاج ممكناً، فإن هذا التأليف للخيال بالذات يقوم، قبل أي تجربة، على مبادئ قبلية، ويجب التسليم بتأليف له ترانساندالي محض يقوم هو ذاته مقام أساس لإمكانية أي تجربة (بوصف هذه الأخيرة، تفترض بالضرورة قابلية إعادة إنتاج الظواهر)[1].

إن الأهمية الأولى لهذا النص هي تحديد موقع المشكلة حيث ينبغي، كما ينبغي، على مستوى الخيال. فالتجريبية هي في الواقع فلسفة للخيال، لا فلسفة للحواس. ونحن نعرف أن السؤال: كيف تتكون الذات في المعطى؟ يعني: كيف يصبح الخيال ملكة؟ وبرأي هيوم أن الخيال يصبح ملكة بمقدار ما يتكون قانونُ إعادة إنتاجٍ للتمثلات، تأليفٌ لاعادة الإنتاج، تحت تأثير المبادئ. أين يبدأ نقد كانط؟ في كل حال، إن كانط لا يشك في أن الخيال هو بالفعل أفضل حقل يمكن أن نطرح عليه مشكلة المعرفة، ومن بين التأليفات الثلاثة التي

---

(1) أنظر كانط، Critique de la raison pure، الطبعة الأولى، «حول تأليف إعادة للانتاج في الخيال»، ترجمة بارني، الجزء الثاني، ص 293.

يميزها، يقدم لنا هو ذاته تأليف الخيال على أنه قلب الإثنين الآخرين. لكن ما يأخذه كانط على هيوم إنما هو في هذا المجال الملائم المتمثل في إساءة طرح المشكلة: إن الطريقة بالذات التي طرح بها هيوم السؤال، أي ثنائيته، كانت تجبر على تصور رابط المعطى والذات كاتفاق للذات مع المعطى، للطبيعة البشرية مع الطبيعة. لكن بالضبط، إذا لم يكن المعطى خاضعاً هو ذاته وأولاً لمبادئ من النوع نفسه لتلك التي تنظم ربط التمثلات لذات تجريبية، لن يمكن الذات أن تصادف إطلاقاً هذا الاتفاق، إلا بطريقة عرضية بشكل مطلق، ولن تتسنى لها حتى الفرصة لربط تمثلاتها وفقاً للقواعد التي تكون لديها مع ذلك مَلَكَتُهَا[1]. فبالنسبة لكانط، ينبغي إذاً قلب المشكلة، نسبة المعطى للذات، تصور الاتفاق كاتفاق للمعطى مع الذات، للطبيعة مع طبيعة الكائن العاقل. لماذا؟ لأن المعطى ليس شيئاً في ذاته، بل مجموعة ظاهرات، مجموعة

---

(1) Id، ص 300: «إن قاعدة التداعي التجريبية هذه، التي ينبغي التسليم بها مع ذلك في كل مكان، حين يقال إن كل شيء في سلسلة الأحداث من هذا النوع تخضع لقواعد، وأنه لا يحصل شيء يوماً لا يكون سبقه شيء آخر يليه دائماً، هذه القاعدة، المنظور إليها كقانون للطبيعة، على ماذا ترتكز؟ وكيف حتى يكون هذا التداعي ممكناً؟ إن مبدأ إمكانية ترابط عناصر متنوعة، بوصف التنوع يكمن في الموضوع، يسمى لاتناهي المتنوع. أسأل إذاً كيف تجعلون من المقاربة الكاملة للظاهرات مفهومة بالنسبة البكم (هذه المقاربة التي تخضع تلك الظاهرات بواسطتها لقوانين ثابتة وينبغي أن تكون خاضعة لها)».

لا يمكن تقديمها كطبيعة إلا بتأليف قبلي، لا يجعل قاعدة تمثلاتٍ في الخيال التجريبي ممكنةً إلا بشرط أن يكوِّن أولاً قاعدةً للظاهرات في هذه الطبيعة بالذات. هكذا لدى كانط، ترتهن العلاقات بطبيعة الأشياء بمعنى أن الأشياء، كظاهرات، تفترض تأليفاً مصدره هو ذاته مصدر العلاقات. لهذا السبب ليست النقدية تجريبية. إن تضمُّنات المشكلة المقلوبة هكذا هي التالية: ثمة ما هو قبلي، أي يجب الاعتراف بخيال منتج، بنشاط تراانساندالي[1]. لقد كان التعالي Transcendance هو الواقعة التجريبية، والترانساندالي هو ما يجعل التعالي ماثلاً في شيء من الأشياء = س[2]. أو، والأمران سيّان، سوف يتجاوز الخيالَ شيءٌ ما في الذهنِ من دون أن يتمكن من الاستغناء عنه: يحيلنا التأليف القبلي للخيال إلى وحدة تأليفية للإدراك الذاتي aperception، تحتويه[3].

---

(1) Id.، ص 307: «إن الخيال إذاً هو أيضاً ملكة تأليف قبلية، الأمر الذي يجعلنا نسميه خيالاً منتجاً؛ وبوصف الظاهرة تنطوي على متنوع، بالنسبة إلى كل ما تنطوي عليه الظاهرة من متنوع، ليس لها من هدف غير الوحدة الضرورية في تأليف هذه الظاهرة، يمكن تسميتها وظيفة الخيال الترانساندالية».

(2) Réalisme empirique et idéalisme transcendantal.

(3) Id.، ص 304. «تفترض هذه الوحدة التأليفية تأليفاً أو تحتويه. وإذا كان يجب بالضرورة أن تكون الأولى قبلية، فالثاني أيضاً يجب أن يكون تأليفاً قبلياً. إن وحدة الادراك الذاتي الترانساندالية تنتسب إذاً إلى التأليف المحض للخيال، كما لو إلى شرط قبلي لإمكانية كلِّ جمعٍ لعناصر متنوعة في معرفة واحدة».

فلنعد إذاً إلى السؤال الذي طرحه هيوم، كما طرحه وكما يمكننا الآن أن نفهمه بشكل أفضل: كيف يمكننا تطويره؟ إن مبادئ المعرفة، سواء لدى هيوم أو لدى كانط، لا تشتق من التجربة. لكن لدى هيوم، لاشيء في الفكر يتجاوز الخيال، لاشيء ترانساندالي، لأن هذه المبادئ هي فقط مبادئ لطبيعتنا، لأنها تجعل تجربة ممكنة من دون أن تجعل موضوعاتٍ ضروريةً في الوقت ذاته لهذه التجربة بالذات. إن مرجعاً وحيداً سوف يتيح لهيوم أن يقدم إتفاق الطبيعة البشرية مع الطبيعة على أنه ليس إتفاقاً عرضياً، غير محدَّد، ممكن الوجود: إنه الغائية.

إذا كانت الغائية، أي إتفاق الذات مع المعطى، مع قدرات المعطى، مع الطبيعة، تظهر لنا بتعبيرات مختلفة كثيرة جداً، فذلك لأن كلاً من تلك التعبيرات يتوافق مع لحظة من الذات، مع طور، مع بُعد. إن المشكلة العملية لرابطٍ لشتى لحظات الذاتية ينبغي أن تسبق إثبات الغائية، لأنها تشرطه. سيكون علينا إذاً أن نلخِّص لحظات فعل المبادئ العام في الفكر، وأن نبحث، بالنسبة لكل واحدة من تلك اللحظات، عن وحدة مبادئ التداعي ومبادئ الانفعال، وهي وحدة تمنح الذات بناها المتعاقبة. على الذات أن تقارن نفسها برنين المبادئ، بدويِّها المتزايد عمقاً في سماكة الفكر.

إذا تأملنا الفكر الإنساني، سوف نجد، أنه، بخصوص الانفعالات، لا يمتلك طبيعة آلة نفخ إذ تمر بكل النوطات تفقد

النغم فوراً ما أن ينقطع النَّفَس؛ هو يشبه بالأحرى آلة نقر حيث، بعد كل نقرة، تبقى الاهتزازات تحتفظ بالنغم، الذي يموت تدريجياً وبصورة غير محسوسة[1].

إن ما ينبغي أن نسلط عليه الضوء أولاً، إنما هو أن الذات، بما أنها معلول المبادئ في الفكر، ليست غير الفكر كما لو كان مفعَّلاً. ليس علينا إذاً أن نتساءل إذا كانت الذات، لدى هيوم، فاعلة أو منفعلة. إن الخيار كاذب. وإذا أبقينا عليه، قد يكون علينا أن نلح على انفعالية الذات أكثر بكثير مما على فعاليتها، لأنها معلول المبادئ. إن الذات هي الفكر وقد فعَّلته المبادئ: إن فكرة التفعيل تتجاوز الخيار. بمقدار ما تغرز المبادئ معلولها في سماكة الفكر، تصبح الذات، وهي هذا المعلول بحد ذاته، أكثر فأكثر فعالية، وأقل فأقل انفعالية. كانت منفعلة في البدء، وباتت فاعلة في النهاية. وهذا يثبّتنا في فكرة أن الذاتية سيرورةٌ حقاً، وأنه ينبغي وضع جردة بشتى لحظات هذه السيرورة. وللكلام على غرار برغسون، فلنقل إن الذات هي أولاً بصمة، انطباع تتركه المبادئ، لكنه يتحول تدريجياً إلى آلة قادرة على استخدام هذا الانطباع.

ينبغي البدء بالانطباع المحض والانطلاق من المبادئ. فالمبادئ، يقول لنا هيوم، تفعل في الفكر ما هو هذا الفعل؟ الجواب لا ليس فيه: إن معلول المبدأ هو دائماً انطباع

(1) .Tr، ص 552.

انعكاس. سوف تكون الذاتية إذاً انطباع انعكاس، ولا شيء آخر. بيد أنه حين يعرّف هيوم انطباع الانعكاس، يقول لنا إنه يَصْدُر عن بعض انطباعات الإحساس[1]. لكن بالضبط، إن هذا الصدور procession، هذه السيرورة، هي ما تعجز انطباعات الاحساس عن تفسيره؛ **إنها تعجز حتى عن تفسير لماذا يتم اختيارها هي بالذات، ضمن الجَمْعة، من بين الانطباعات الأخرى، بدلاً من اختيار أخرى.** إن «بعض» انطباعات الاحساس مدعوة إذاً لأن تكون ما تَصْدُر عنه انطباعات الانعكاس، لكن ما الذي يدعوها؟ فلكي يتم اختيار انطباعات مقترنة، انطباعات متشابهة، على سبيل المثال، ينبغي أن يكون التشابه والاقتران مبدأين. لكي تَصْدُر انطباعات انعكاس عن بعض انطباعات الاحساس، ينبغي أن تكون للفكر مَلَكَات مصوغة بطريقة مناسبة؛ يجب أن تكون له بنيةٌ لا يستمدها من ذاته، طبيعةٌ[2]. هكذا يدخل المبدأ بين الفكر والذات، بين انطباعات إحساس وانطباعات الانعكاس، بحيث تصدر هذه الأخيرة عن الأولى. هو قاعدة السيرورة، العنصر المكوِّن في بنية الذات في الفكر، مبدأ طبيعتها. يتضح إذاً أن هناك طريقتين لتعريف المبدأ: هو ينتقي في الجَمْعة، يختار، يدل على، يدعو بعض انطباعات الاحساس من بين

(1) Tr.، ص 373.

(2) Tr.، ص 105.

الانطباعات الأخرى؛ وإذ يفعل ذلك، يكوِّن انطباعات انعكاس على صلة بهذه الانطباعات المختارة. دَوْران إذاً في آن معاً: دور انتقائي ودور مكوِّن، بحسب الدور الأول، تكون مبادئ الانفعال تلك التي تختار انطباعات اللذة والألم[1]؛ وتختار مبادئ التداعي من جهتها الإدراكات التي يجب أن تتحد في مركَّب[2]، إذ تحدد المبادئ سيرورة انطباعات الانعكاس، لا تفصِّل إمكانات محتواة في انطباعات الاحساس؛ إلى هذه الأخيرة فلا تحتوي أي إمكان. إن المبادئ بحد ذاتها هي التي تُنتج وتصنع انطباعات الانعكاس؛ لكنها تصنعها بحيث تكون في علاقة مع بعض انطباعات الإحساس.

إن دور المبدأ عموماً هو إذاً أن يدل على انطباعات إحساس وأن ينتج في الوقت عينه، إنطلاقاً من هذه الأخيرة، انطباعَ انعكاس. ما هي لائحة المبادئ؟ بما أنها قوانين للطبيعة البشرية وتجعل علماً للإنسان ممكناً، فهي قليلة العدد بالضرورة[3]. من جهة أخرى، ليس علينا أن نضبط عددها

(1) .Tr، ص 374 ـ 375.

(2) .Tr، ص 78.

(3) .Tr، ص 380: «نجد في مجرى الطبيعة أنه على الرغم من تعدد المعلولات، فإن المبادئ التي تولد منها هذه المعلولات هي في العادة قليلة العدد وبسيطة وأنها علامة رعونة بالنسبة لعالم فيزياء أن يلجأ إلى كيفية مختلفة لتفسير كل عملية مختلفة. كم يجب أن تكون هذه القاعدة =

الدقيق، ولا طبيعتها الخاصة؛ ولن يفسر كانط عدد المقولات ونوعها أكثر. باختصار، تقدم لنا اللائحة واقعةً. فلننطلق من مبادئ التداعي. إن هيوم يميز ثلاثة منها، الاقتران؛ والتشابه والسببية، وللتداعي أولاً ثلاثة معلولات: الأفكار العامة، الجواهر، العلاقات الطبيعية. وفي هذه الحالات الثلاث، يتكوَّن المعلول من انطباعات انعكاس، من انفعال، انفعال هادئ، تحديدٍ يخضع له الفكر، وهو ما يسميه هيوم نزعة، عرفاً، سهولة، استعداداً. إن إنطباع الانعكاس هذا في الفكر يكوِّنه المبدأ، كصادر عن انطباعات إحساس. هكذا بالنسبة للفكرة العامة: يدل مبدأ التشابه على بعض الأفكار المتشابهة، ويجعل ممكناً تجمُّعها تحت اسم واحد؛ إنطلاقاً من هذا الاسم، وبالتشارك مع الفكرة كذا ضمن المجموعة، وهي فكرة خاصة يوقظها الاسم، ينتج عرفاً، قوة، قدرة على استرجاع فكرة خاصة من المجموعة عينها، انطباع انعكاس[1]. وفي حالة الجواهر، تجمع مبادئ الاقتران والسببية بعض الأفكار أيضاً؛ وإذا اكتشفنا فكرة جديدة مرتبطة بواسطة هذه المبادئ عينها بالأفكار السابقة، يحدونا ذلك على فهمها ضمن المجموعة، كما لو أنها كانت جزءاً منها على

= حقيقية أكثر بخصوص الفكر الانساني! لأن هذا الأخير ذات محدودة جداً بحيث يمكن افتكارها بحق عاجزة عن احتواء هذا الكم الهائل من المبادئ. . . ».

(1) .Tr، ص 86 ـ 87.

الدوام[1]. وفي حالة العلاقات الطبيعية، يدل كلٌ من المبادئ الثلاثة أخيراً على بعض الأفكار، وينتج انتقالاً سهلاً من بعضها للبعض الآخر.

صحيح أن فعل المبادئ هو غالباً أصعب على الفهم. فأولاً إن للمبادئ معلولات أخرى لم ندرسها بعد، وهي تتجاوز المعلولات السابقة. إنها الأفكار المجردة، والأشكال modes والعلاقات الفلسفية. ولا شك أن الصعوبة قليلة بالنسبة للأفكار المجردة، لأن الفرق الوحيد مع الأفكار العامة هو أن تشابُهيْن يتدخلان في حالتها ويتم فهمها بوضوح[2]. إن المشكلة إذاً هي مشكلة الأشكال والعلاقات الفلسفية. والعلاقات الفلسفية هي بالنسبة للعلاقات الطبيعية ما هي الأشكال بالنسبة للجواهر. كل شيء يتم عندئذٍ كما لو كانت مبادئ التداعي تتخلى عن دورها الأول، دورها الانتقائي، كما لو أن شيئاً غير تلك المبادئ كان يضطلع بهذا الدور، ويدل على انطباعات الاحساس الملائمة، يختارها. «هذا الشيء الآخر» هو التأثرية، الظرف. هكذا تتميز العلاقة الفلسفية عن العلاقة الطبيعية بالضبط لأنها تتكون خارج حدود الانتقاء الطبيعي، حيث أن انطباع الانعكاس يَصْدُر عن أفكار متحدة بصورة تعسفية في الخيال ولا نجد من المناسب أن نقارنها إلا

(1) Tr.، ص 81 ـ 82.

(2) Tr.، ص 92.

بفضل ظرف خاص[1]. كذلك الأمر، في الأشكال، في انطباعات الإحساس، فإن الأفكار التي يصدر عنها انطباع الانعكاس لم تعد تتحد بواسطة الاقتران وبواسطة السببية، هي «مبعثرة في ذواتٍ مختلفة». أو على الأقل، لم يَعد الاقتران والسببية معتَبَرين كـ «أساس الفكرة المركبة».

إن فكرة رقصةٍ هي مَثَل على النوع الأول من الأشكال؛ وفكرة الجمال مثل على النوع الثاني[2].

باختصار، يتضح أن مبدأ التداعي يقتصر على دوره الثاني، على دوره المكوِّن، في حين يأخذ الظرف أو التأثرية الدور الأول.

أخيراً، ينبغي إفراد موقع للسببية، على حدة. يصوِّر لنا هيوم الايمان مرتهناً بمبدأين: التجربة والعادة[3]. ما هو دورهما في اللائحة؟ لفهم ذلك، يجب أن نتذكر أنه ليس لمبدأ السببية علاقةٌ فقط بمثابة معلول، بل استدلال (مباشر) وفقاً للعلاقة. إن السببية هي العلاقة الوحيدة التي يكون هناك استدلال (مباشر) وفقاً لها. ومن المفارقات أن ما ينبغي أن نسميه علاقة طبيعية، هنا، إنما هو الاستدلال (المباشر) وفقاً للعلاقة. هذا هو السبب في أن هيوم يقول لنا إننا إذ ندرس

---

(1) Tr.، ص 78.
(2) Tr.، ص 82.
(3) Tr.، ص 357.

الاستدلال (المباشر) قبل أن نكون فسّرنا العلاقة لا نقلب النسق المعتاد إلا في الظاهر[1]. لكن إذا كان صحيحاً أن طبيعة العلاقة، كعلاقة طبيعية، ترتهن بطبيعة الاستدلال (المباشر)، يبقى مع ذلك أن هذا الاستدلال يكون وفقاً للعلاقة، أي أن العلاقة الطبيعية تفترض العلاقة الفلسفية بمعنىً ما: إذا كانت الموضوعات تتحد بالضرورة في الخيال، فذلك بعد التقائها الثابت في التجربة[2]. إن وضع السببية الخاص يكفي لإقناعنا بأنه، في ظل هذه المقولة، لا تتوزع العلاقة الطبيعية والعلاقة الفلسفية بالسهولة التي يتم بها الأمر في الحالة السابقة. كل شيء يتم الآن، في الواقع، كما لو أن كلاً من دوري المبدأ كان يتجسد في مبدأ مختلف. إن مبدأ التجربة انتقائي: هو يقدم لنا أو يدلنا على

تكرار موضوعات متشابهة في تكرارٍ مشابه للتعاقب والاقتران[3].

هذه هي السببية كعلاقة فلسفية: إن معلول التجربة ليس

---

(1) .Tr، ص 256: «إن النّسق الذي اتّبعناه بأن ندرس أولاً استدلالنا (المباشر)، قبل أن نكون فسرنا العلاقة بحد ذاتها، ما كان ليُعتبر قابلاً للعذر لو كان بالإمكان التصرف وفقاً لطريقة مختلفة. لكن بما أن طبيعة العلاقة ترتهن إلى هذا الحد بطبيعة الاستدلال (المباشر)، اضطررنا للتقدم بهذه الطريقة المعكوسة في الظاهر ولاستخدام ألفاظ قبل التمكن من تعريفها تعريفاً دقيقاً، وتحديد معناها».

(2) .Tr، ص 168.

(3) .Tr، ص 250.

حتى انطباع انعكاس، علماً أن المبدأ انتقائي محض. إن ما هو مقوّم بالمقابل، لكن فقط في ما بعد، إنما هو مبدأ العادة: إن معلوله إنما هو علاقة طبيعية، إنطباع انعكاس، هو التوقع أو الاعتقاد. إذ يتم الانتقال من العلاقة إلى الاستدلال (المباشر)، من العلاقة الفلسفية إلى العلاقة الطبيعية، يتم تغيير المستوى: ينبغي تقريباً الانطلاق من الصفر، مع احتمال أن نستعيد على هذا المستوى الآخر مجموع النتائج المستحصل عليها سابقاً، لكن وقد اغتنى[1]. سوف يتم دائماً تعريف السببية بطريقتين متصلتين،

إما كعلاقة فلسفية، أو كعلاقة طبيعية، أو كالمقارنة بين فكرتين، أو كتداعٍ يوحد بينهما[2].

كل الصعوبة تكمن هنا إذاً: بما أن وجهي المبدأ تجسّدا في مبدأين متمايزين، فإن الوجه الثاني يتبع الأول دائماً، لكنه لم يعد يرتهن به. ويمكن العادة، في الواقع، أن تخلق لنفسها معادلاً من التجربة، أن تستند إلى تكرارات وهمية تجعلها مستقلة عن الواقع.

---

(1) .Tr، ص 150: «علينا أن نتخلى عن الفحص المباشر لمسألة طبيعة الترابط الضروري الذي يدخل في فكرتنا عن السببية، وأن نحاول اكتشاف مسائل أخرى ربما ستقدم لنا دراستها إيحاءً من شأنه توضيح الصعوبة الفعلية».

(2) ...Tr، ص 256.

مهما يكن من أمر، إن معنى مبادئ التداعي هو التالي: تكوين انطباع انعكاس، انطلاقاً من انطباعات إحساس مشار إليها. إن معنى مبادئ الانفعال لا يتغير. والفرق بينها هو أن الانطباعات المختارة تكون لَذَّاتٍ وآلاماً، لكن انطلاقاً من اللذات والآلام، يفعل المبدأ أيضاً كـ «اندفاع طبيعي»، كـ «غريزة» تنتج انطباع انعكاس. فلنشر مع ذلك إلى استثناء جديد: هنالك انفعالات تولد من مبادئها من دون أن تجعلها هذه تَصْدُر عن آلام أو لذات سابقة. تلك هي حال الحاجات الفيزيولوجية بالضبط، كالجوع، والعطش والرغبة الجنسية:

هذه الإنفعالات بحصر المعنى تنتج الخير والشر ولا تَصْدُر عنهما، مثل التأثرات الأخرى[1].

بعد قولنا هذا، يميز هيوم نوعين من الانفعالات: «أعني بالانفعالات المباشرة تلك التي تولد مباشرةً من الخير والشر، من الألم واللذة. وبالانفعالات غير المباشرة، تلك التي تَصْدُر عن المبادئ عينها، لكن بالتقاء كيفيات أخرى[2]». بهذا المعنى، مهما يكن الانفعال، فإن له علة دائماً؛ فكرة تثيره، انطباعاً يَصْدُر عنه، لذة أو ألماً متميزين عن الانفعال بحد ذاته. مهما يكن، يكمن دائماً في انطباع انعكاس، في تأثر خاص، لذيذ أو كريه، يَصْدر عن هذا الألم أو عن هذه اللذة

(1) ...Tr، ص 551.

(2) ...Tr، ص 375.

المتميزة. لكن إنطلاقاً من هنا، تظهر حالتان، نوعان من انطباعات الانعكاس، نوعان من الانفعالات العاطفية، بعضها يحوّل الفكر نحو الخير أو نحو الشر، نحو اللذة أو نحو الألم اللذين يَصْدُر عنهما، والبعض الآخر نحو فكرة موضوع ينتجه[1]. ثمة نوعان من المبادئ، نوعان من انطباعات الانعكاس، تارة يكون مبدأ الانفعال «غريزةً بدائية» ينزع بها الفكر، المتأثر إلى الاتحاد بالخير وتحاشي الشر[2]، وطوراً تنظيماً طبيعياً ينسب إلى الانفعال العاطفي الحاصل كذا فكرةً ما «ينتجها الانفعال العاطفي حتماً»[3]. هكذا يتم التمييز بين الانفعالات المباشرة والانفعالات غير المباشرة. إننا نقع إذاً على انفعالات مباشرة بمقدار ما للخير والشر اللذين تصدر عنهما من أشكال وجود: الحزن أو الفرح حين يكون الخير والشر أكيدين؛ الرجاء أو الخوف، حين لا يكونان أكيدين؛ الرغبة أو النفور، حين يكون منظوراً إليها فقط؛ الارادة، حين يتوقفان علينا[4]. إننا نميز انفعالات غير مباشرة بمقدار ما هناك من انفعالات عاطفية émotions تنتج فكرة موضوع، وثمة زوجان أساسيان: الكبرياء والتواضع، حين ينتج الانفعال العاطفي اللذيذ أو الكريه فكرة الأنا،

(1) Tr...، ص 377.
(2) Tr...، ص 377.
(3) Tr...، ص 386.
(4) Tr...، ص 550.

والحب والكراهية، حين ينتج فكرة شخص آخر.

لماذا هذه الانفعالات الأخيرة تسمى غير مباشرة؟ ذلك لأنه، بمقدار ما يُنتج انطباع الانعكاس فكرةً، ينبغي لانطباع الاحساس الذي يصدر عنه (الانطباع الأول[*]) أن يولد من موضوع متصل هو ذاته بهذه الفكرة. لكي يكون هناك كبرياء، ينبغي للذة التي يصدر عنها الانفعال أن تجد مصدرها في موضوع متحد بنا.

إن جمال أو بشاعة شخصنا، أو بيوتنا، أو العاملين معنا، أو منقولاتنا هما اللذان يجعلاننا مصابين بالغرور أو متواضعين. إن الكيفيات نفسها المحوّلة إلى ذوات لا علاقة لها بنا لا تمارس أي تأثير على هذا أو ذلك من هذه التأثرات[1].

بهذا المعنى بالضبط تصدر الانفعالات غير المباشرة عن الخير والشر، «لكن بالتقاء كيفيّات أخرى»: ينبغي أن تنضم علاقة فكرة إلى علاقة الانطباعات. ففي الكبرياءِ «الكيفيةُ التي تفعل في الانفعال تنتج على حدة إنطباعاً يشبهها؛ والذات التي تلازمها الكيفية مرتبطة بالأنا، موضوع الانفعال»[2]. إن مبادئ الانفعال غير المباشر لا يمكنها أن تنتج معلولها إلا إذا كانت تحظى بدعم مبادئ

(*) الاضافة من وضعنا (م).

(1) ...Tr، ص 384.

(2) ...Tr، ص 389.

التداعي، على الأقل مبدأ الاقتران ومبدأ السببية[1].

لا شك أنه من البديهي ألا تكون الانفعالات المباشرة وغير المباشرة تتنافى، إن مبادئ كلٍ منها تندغم:

إذا سلّمنا أن هناك انطباع ألم أو لذة وأن هذا الانطباع يولد من موضوع متصل بنا أو بآخرين، فهذه العلاقة لا تحول دون أن يكون هناك ميل أو نفور، والتأثرات الناتجة منهما، لكن بفعل الاندغام مع بعض مبادئ الفكر الانساني الكامنة، توقظ انطباعات الكبرياء أو التواضع، الحبّ أو الكره، الجديدة. إن الميل الذي يربطنا بالموضوع أو يفصلنا عنه يستمر في الفعل دائماً، لكن بالتشارك مع الانفعالات غير المباشرة التي تولد من علاقة انطباعات وأفكار مزدوجة[2].

لكن الأصالة المباشرة لنظرية هيوم هي في كونها قدمت اختلاف الانفعالات المباشرة وغير المباشرة كازدواجية، وجعلت حتى من هذه الازدواجية طريقة دراسة للانفعال عموماً، بدل فهم أو توليد هذه من تلك.

إن أصالة نظرية الانفعالات لدى هيوم تكمن في تقديمها الانفعال، لا كحركة أولى، كقوة أولى يكون على الفيلسوف أن يتبع، بشكل هندسيّ، تعقُّدها المتنامي كلما تدخلت عوامل أخرى (تمثُّل الموضوع، الخيال، تنافس الناس، الخ)، بل

(1) ...Tr، ص 404 ـ 405.
(2) ...Tr، ص 550.

كحركة بسيطة في ذاتها يعتبرها مع ذلك الفيلسوف، على طريقة عالم الفيزياء، كمركّب مؤلّف من قسمين متمايزين. لا يتعلق الأمر باستنتاج منطقي أو رياضي للانفعالات، بل بتفكيك فيزيائي للانفعال، للحركة الانفعالية. لكن بصورة، أكثر عمومية، ألم يكن الفهم والانفعال بدورهما ناتجي تفكيكٍ، قسمةٍ لحركة بسيطة منذ الآن؟

تتألف الطبيعة البشرية من قسمين رئيسيين، ضروريين لكل أفعالها، هما التأثرات والفهم؛ ومن المؤكد أن حركات الأولى العمياء تجعل الإنسان غير صالح للحياة الاجتماعية إذا لم يُوجهها الفهم: ويمكن أن يُسمح لنا بأن ننظر على حدة بالمعلولات التي تُنتج من العمليات المنفصلة لهذين القسمين اللذين يؤلفان الفكر. ويمكن السماح بالحرية عينها لفلاسفة الأخلاق وفلاسفة الطبيعة؛ فهؤلاء معتادون جداً على أسلوب اعتبار حركةٍ على أنها مؤلفة ومكوّنة من قسمين متمايزين أحدهما عن الآخر، ومع ذلك يعترفون في الوقت ذاته أنها غير مركّبة في ذاتها وغير منقسمة[1].

إن فلسفة هيوم بأكملها، والتجريبية عموماً هي «فيزياوية[*]». في الواقع، ينبغي حقاً أن نجد استخداماً فيزيائياً بالكامل لمبادئ طبيعتُها فيزيائية فقط. فكما يلاحظ كانط، للمبادئ لدى هيوم طبيعة فيزيائية محضَة، تجريبية. لم نكن

(1) ...Tr، ص 611.

(*) نظرية تميل إلى جعل لغة الفيزياء لغة شاملة مناسبة لجميع العلوم (م).

نريد أن نقول شيئاً آخر حين عرّفنا المشكلة التجريبية بوصفها بمواجهة استنتاجٍ ترانساندالي، وكذلك بمواجهة تكوُّن سيكولوجي. ففي مسألة التجريبية: «كيف تتكون الذات في المعطى؟»، علينا أن نميز أمرين: ثمة إثبات من جهة لضرورة اللجوء إلى مبادئ لفهم الذاتية، لكن من جهة أخرى ينحّى جانباً اتفاق المبادئ مع هذا المعطى الذي تكوَّن فيه (تلك المبادئ(*)) الذاتَ، ليست مبادئ التجربة مبادئ لموضوعاتٍ للتجربة، وهي لا تضمن إعادة إنتاج الموضوعات في التجربة. ومن البديهي أن وضعاً للمبادئ كهذا لم يكن ممكناً إلا إذا وُجِد لها استخدام فيزيائي أيضاً، وضروري تبعاً للسؤال المطروح. هذا الاستخدام الفيزيائي محدَّدٌ تماماً الآن. إن الطبيعة البشرية هي الفكر محوّلاً؛ لكن هذا التحويل سوف يُفهم على أنه غير منقسم بالنسبة للفكر الذي يخضع له، لأنه يشتغل عندئذٍ ككل، على العكس كقابل للتفكيك بالنسبة للمبادئ التي تنتجه أو التي هو معلولها. أخيراً، يمكننا أن نقدم تتمة هذه الفكرة ذاتها: الذات هي الفكر مفعّلاً؛ لكن هذا التفعيل سوف يُفهم كانفعاليةٍ للفكر بالنسبة للمبادئ التي تنتجها، كفعالية بالنسبة للفكر الذي يخضع لها.

تتفكك الذات إذاً إلى القدر نفسه من البصمات التي تتركها المبادئ في الفكر. تتفكك الذات إلى إنطباعات انعكاس،

(*) الاضافة من وضعنا (م).

انطباعات تركتها المبادئ. يبقى مع ذلك أن الذات بحد ذاتها تكون، بالنسبة للفكر الذي تقوم المبادئ معاً بتحويله، غير قابلة للانقسام، وغير قابلة للتفكيك، وفاعلةً، وكليةً. لذا لأجل التوفيق بين وجهتي النظر، لا يكفي أن يكون للمبادئ فعل موازٍ، لا يكفي تبيان أن لها ملمحاً مشتركاً، هو تكوين انطباع انعكاس انطلاقاً من انطباع إحساس. أكثر من ذلك، لا يكفي حتى أن نبيّن أنها يَتضمن بعضُها البعض الآخر، أنها يفترض بعضها البعض الآخر بمظاهر مختلفة. ينبغي لبعضها أن يكون خاضعاً نهائياً وبصورة مطلقة للبعض الآخر. لا يمكن عناصر التفكيك أن تمتلك القيمة عينها: ثمة دائماً قسم أيمن، وقسم أيسر. ونحن نعرف جواب هيوم عن هذه النقطة: تجد العلاقات اتجاهها، ومعناها في الانفعال: يفترض التداعي مشاريع، أهدافاً، نوايا، مناسبات، حياةً عملية كاملة، تأثرية. وإذا كان يمكن الانفعال، وفقاً للظروف الخاصة وحاجات اللحظة الراهنة، أن يحل محل مبادئ التداعي في دورها الأول، إذا كان يمكنه أن يضطلع بدورها الانتقائي، فلأن هذه المبادئ لا تنتقي انطباعات الاحساس من دون أن تكون باتت خاضعة بذاتها لضرورات الحياة العملية، للحاجات الأكثر عمومية، الأكثر ثباتاً. باختصار، إن مبادئ الانفعال هي أولى بشكل مطلق. فبين التداعي والافعال، ثمة الرابط ذاته العائم بين الممكن والحقيقي، ما أن يقال إن الحقيقي يسبق الممكن؛ يعطي التداعي الذات بنية ممكنة،

لكنْ وحده الانفعال يعطيها كينونة، وجوداً. في علاقة التداعي بالانفعال يجد معناه، مصيره. ويجب ألا ننسى أن الاعتقاد، لدى هيوم، هو بالنسبة للتعاطف ما هي السببية بالنسبة للملكية، وذلك بشكل حرفي. غالباً ما يجري الكلام، لدى هيوم، على نقد العلاقات، تُقدَّم نظرية العقل كنقد للعلاقات. في الحقيقة، ليست العلاقة هي التي تخضع للنقد، إنما التمثُّل، الذي يبيّن لنا هيوم أنه لا يمكن أن يكون معياراً للعلاقات بحد ذاتها، ليست العلاقات موضوع تمثُّل، بل هي وسائل فعالية. إن النقد نفسه الذي ينتزع العلاقة من التمثل يعطيها للممارسة. ما يجري التشهير به، نقده، إنما هو الفكرة القائلة إن الذات يمكن أن تكون ذاتاً عارفة. إن الترابطية هي مع النفعية. لا يعرِّف تداعي الأفكار ذاتاً عارفة، بل على العكس مجموع وسائل ممكنةٍ لذاتٍ عمليةٍ كلُّ أهدافها الحقيقية هي من نسقٍ انفعالي، أخلاقي، سياسي، اقتصادي. هكذا يُبدي إخضاعُ التداعي هذا للانفعال، منذ الآن، وفي الطبيعة البشرية بحد ذاتها، نوعاً من الغائية الثانوية يهيئنا لمشكلة الغائية الابتدائية، لاتفاق الطبيعة البشرية مع الطبيعة.

خاتمة

الغائية

إن المبادئ تثبّت الفكر، وفقاً لطبيعتها، بطريقتين مختلفتين جداً. تقيم مبادئ التداعي بين الأفكار علامات طبيعية. وهي تشكّل في الفكر شبكة كاملة، ما يشبه تَقْنِيَةً Canalisation: لم يعد يحدث صِدفةً أن يتم المرور من فكرة لأخرى، إن فكرةً تشكل تمهيداً طبيعياً لأخرى وفقاً لمبدأ، هي تأتي بصحبة أخرى بشكل طبيعي. باختصار، بات الخيال عقلاً (خالصاً) تحت هذا التأثير، وجدت الفنطاسيا استدامة. ولقد رأينا كل هذا. لكن هيوم يعطي ملاحظة مهمة: لو لو يكن الفكر مثبّتاً إلا بهذه الطريقة، لما كانت هنالك، لما حدث يوماً أن كانت هنالك أخلاق. هذه هي الحجة الأولى التي سوف تبيّن لنا أن الأخلاق لا تشتق من العقل. لا ينبغي الخلط في الواقع بين العلاقة والمنحى.

تقيم العلاقات حركة بين الأفكار، لكن حركة ذهاب وإياب، بحيث لا تقود فكرة إلى فكرة أخرى من دون أن تقود الأخرى، قانوناً، إلى الأولى: تتم الحركات في المنحيين. وبما أن العلاقات خارجية بالنسبة لحدودها، كيف يمكنها أن تحدد أولويةَ حدٍّ على الآخر، إرتباطَ حدٍّ بالآخر؟ بديهي أن الفعل لا يحتمل التباساً كهذا: هو يتطلب نقطة انطلاق، أصلاً، شيئاً يكون غاية بالنسبة اليه، شيئاً لا يكون علينا المضي إلى ما بعده. إن العلاقات، بنفسها، قد تكتفي بجعل الفعل ممكناً إلى الأبد، لكن من دون أن يُفعل فعلٌ إطلاقاً. ليس ثمة فعلٌ إلا بالمنحى. والأخلاق هي كالفعل: ما تفلت به من العلاقات. هل الأمر هو نفسه، أخلاقياً، أن أكون سيئاً تجاه من أحسن إليّ وطيباً تجاه من أساء إليّ؟[1]. إن الاعتراف بأن الأمر ليس نفسه، في حين أنها علاقة التضاد نفسها، إنما هو الاعتراف منذ الآن بوجود اختلاف جذري بين الأخلاق والعقل. سوف يقال إن السببية، من بين كل العلاقات، تنطوي منذ الآن على مبدأ لامعكوسية، في تأليفٍ للزمن. لا شك أن هذا صحيح: لذا هي متميّزة بين كل العلاقات؛ لكن كل المسألة تكمن في معرفة ما هو المعلول الذي يهمني والذي سأبحث عن علته.

---

(1) Enquête sur les principes de la morale، ص 148.

لا يمكن أن يهمنا إطلاقاً أن نعرف أن هذه المواضيع هي علل وتلك هي معلولات، إذا كانت العلل والمعلولات تستوي لدينا[1].

ينبغي إذاً أن يُثَبَّت الفكر بطريقة أخرى. ففي هذه المرة، تدل مبادىء الانفعال على بعض الانطباعات التي يكوِّنها على أنها غايات نشاطنا. بالمعنى الحرفي، لم يعد المقصود إحاطة الفكر بروابط، إيثاقه، بل تسميره. لم يعد المقصود علاقات ثابتة، بل مراكز تثبيتات. ثمة في الفكر بالذات انطباعات تسمّى اللذات والآلام، لكن أن تكون اللذة خيراً والألم شراً، وأن نكون نميل إلى اللذة وننفر من الألم، هاكم ما ليس متضمَّناً في الألم أو في اللذة بذاتيهما، هاكم عملية المبادىء. إنها الواقعة الأولى التي لا ينبغي المضي أبعد منها:

إذا مضيتم بأسئلتكم أبعد ورغبتم في معرفة السبب الذي لأجله يكره امرؤ الألم، يستحيل أن يتمكن يوماً من إعطائكم سبباً لذلك. إنها غاية أخيرة لا تتعلق أبداً بموضوع آخر[2].

إذ تجعل مبادئُ الانفعال من اللذة غايةً تعطي الفعل مبدأه، تجعل من منظور اللذة حافزاً لفعلنا[3]. نرى إذاً الرابط بين الفعل والعلاقة. إن كُنْه الفعل في النسبة وسيلة ـ غاية. الفعل هو تنظيم وسائل لتحقيق غاية. وهذه النسبة هي شيء مختلف

---

(1) Tr...، ص 524.

(2) **Enquête sur les principes de la morale**، ص 154.

(3) Tr...، ص 523.

تماماً عن علاقة. لا شك أنها تتضمن العلاقة السببية: كل وسيلة هي علة، وكل غاية هي معلول. إن السببية تتمتع بامتياز مهم على العلاقات الأخرى:

يرغب تاجر في معرفة الحاصل الإجمالي لحساباته مع شخص آخر، لماذا؟ إذا لم يكن لأنه يريد أن يعرف أي مبلغ سوف تكون له، ليدفع دينه ويذهب إلى السوق، المعلولات(*) نفسها التي تكون لكل القيود الخاصة المأخوذة معاً، إن محاكمةً مجردةً أو برهانيةً لا تؤثر إذاً إطلاقاً في أي من أفعالنا، إلا بوصفها تقود حكمنا بخصوص العلل والمعلولات[1].

لكن لكي يمكن اعتبار علةٍ وسيلةً، ينبغي أن يهمنا المعلول الذي تنتجه، أن تكون فكرة المعلول مطروحة أولاً كغاية لفعلنا. إن الوسيلة تتجاوز العلة: ينبغي للمعلول الذي تنتجه أن يُعتبر خيراً، وينبغي للذات التي تستخدمها أن تنزع إلى الاتحاد بها. إن نسبة الوسيلة إلى الغاية ليست مجرد سببية، بل منفعة، والنافع إنما يُعرّف بتملكه، باستعداده لـ «إعلاء خير». إن العلة لا تكون وسيلة إلا بالنسبة لذات تنزع للاتحاد بالمعلول.

والحال ما هي النزعات الذاتية للاتحاد بخيرات، لإعلاء خيرات. إنها معلولات مبادئ التأثرية، هي انطباعات

(*) ويمكن أن نقول المفاعيل أيضاً (م).

(1) ...Tr، ص 523.

انعكاس، انفعالات. لذا، فما هو نافع، ليس فقط هذه العلة أو تلك المنظور اليها بالنسبة للمعلول كذا الذي يُطرح كخير، بل كذلك هذه النزعة أو تلك لإعلاء هذا الخير، هذه الكيفية أو تلك المنظور إليها الآن بالنسبة للظروف التي تتفق معها. لأن هناك طريقتين للنظر إلى الكيفيات البشرية، من غضب وحذر، وجرأة، ودراية، الخ. . : جنسياً génériquement(*)، كردود ممكنة شاملة على ظروف معطاة، وتفاضلياً، كملامح طبع معطاة، تتفق أو لا تتفق مع الظروف الممكنة[1]. ومن هذه الزاوية الأخيرة بالضبط يكون ملمح من ملامح الطبع نافعاً أو مضراً.

في الحقيقة، إذا لم يكن الطبع الأفضل مفرطاً في الكمال بالنسبة للطبيعة البشرية، يكون ذلك الذي لا يتحكم به أيُّ نوع من المزاج، والذي يستخدم بالتناوب روح المبادرة والحذر، حسبما يكون هذا أو ذاك نافعاً للمشروع الخاص الذي يلاحقه. . . فابيوس كان حذراً، يقول ماكيافيلي؛ وكان شيبيون مقداماً؛ وقد نجحا كلاهما لأن وضع الشؤون الرومانية كان متفقاً، بوجه خاص، تحت قيادة كل منهما، مع عبقرية هذا أو ذاك الخاصة. لكنهما كانا أخفقا كلاهما لو أن الأوضاع كانت قد قلبت، هنيئاً لمن تتفق الظروف مع طبعه؛ لكن يكون ممتازاً أكثر، ذلك الذي يمكنه أن

(*) نسبةً إلى الجنس أو النوع genre (م).

(1) Enquête sur les principes de la morale، ص 108.

يوفق طبعه مع أيّ من الظروف[1].

إذ تدل المنفعة على نسبة الوسيلة إلى الغاية، تدل أيضاً على نسبة الفردية إلى الوضع التاريخي. إن النفعية تقويمٌ للعمل التاريخي، بقدر ما هي نظرية للفعل التقني. إن ما نسميه نافعاً ليس الأشياء فقط، بل الانفعالات، والعواطف، والأطباع. أكثر من ذلك، إن حكمنا الأخلاقي لا يتناول منفعة الأشياء، بل بطريقةٍ ما ينبغي توضيحها، يتناول منفعة الأطباع[2]. وهاكم الحجة الثانية التي بفضلها لا يمكن إرجاع الأخلاق، كمعيار للفعل، الى العقل. إن للعقل دوراً مزدوجاً. يعرِّفنا إلى العلل والمعلولات، ويقول لنا إذا «كنا نختار وسائل ملائمة لبلوغ الغاية المقصودة»؛ لكن يلزم أيضاً أن تكون هناك غاية مقصودة[3]. ومن جهة أخرى، على العقل بالذات أن يعرفنا على كل الظروف وأن يوضِّحها؛ لكن العاطفة التي تَنْتُج تبعاً لمجموع الظروف ترتهن بـ «تكوين طبيعي للفكر»،

يلزم الضرورة أن تظهر عاطفةٌ هنا لتجعلنا نفضل النزعات النافعة على النزعات المضرة[4].

---

(1) Enq...، ص 93.

(2) Enquête sur les principes de la morale، ص 68.

(3) Tr...، ص 525.

(4) Enquête sur les principes de la morale، ص 146.

ليس صدفةً إذا كان للأخلاق حق الكلام بالضبط على هذه الذوات حيث ليس للعقل ما يقوله إطلاقاً. كيف تتكلم؟ أي كلام تقوله عن الغايات وعن الأطباع؟ لا نعرف ذلك إلى الآن، لكننا نعرف على الأقل أن: «العقل (الخالص) الذي يكون بارداً ومنزّهاً لا يكون حافزاً للفعل؛ هو يقود فقط الاندفاع المتلقى من الشهوة أو الميل، عبر إظهاره لنا وسيلة بلوغ السعادة أو تحاشي البؤس؛ إن الذوق يمنح اللذة والألم ويولّد بذلك السعادة والبؤس؛ لذا يصبح حافزاً للفعل؛ هو المحرك الأول، المحرّض الأول للرغبة والارادة»[1].

ينبغي أن تكون خلاصتنا الأولى إذاً هي التالية: إن المبادئ المتحدة تجعل من الفكر بالذات ذاتاً، ومن النزوة طبيعة بشرية؛ تقيم ذاتاً في الأولى. لأن فكراً مزوداً بغايات وعلاقات، وبعلاقات تستجيب هذه الغايات، هو ذات. لكن هي ذي الصعوبة: الذات مكوّنةٌ في المعطى بفعل المبادئ، لكن كالدرجة التي تتخطى هذا المعطى ذاته. الذات معلول المبادئ في الفكر، لكن الفكر هو الذي يصبح ذاتاً، هو الذي يتجاوز نفسه، في الدرجة الأخيرة. باختصار، ينبغي أن نفهم في الوقت نفسه أن الذات كوّنتها المبادئ، وهي قائمة على الفنطاسيا. إن هيوم يقول لنا ذلك بنفسه، بصدد المعرفة:

(1) Enquête sur les principes de la morale، ص 155.

الذاكرة، والحواس والفهم تقوم جميعاً على الخيال.

بعد أن يصبح الفكر ذاتاً، ماذا يفعل؟ «**يؤجج بعض الأفكار بدلاً من أفكار أخرى**». وكلمة تجاوُز لا تعني شيئاً آخر. وإذا كان يمكن الفكر أن «يؤجج» فذلك، بلا شك، لأن المبادئ تثبّته عبر إقامة علاقات بين الأفكار، ولأنها تفعّله، بمعنى أنها تعطي حيوية الانطباع قوانين اتصال، وتوزيع، وتقسيم؛ في الواقع، **إن علاقة بين فكرتين هي أيضاً الكيفية التي ينقل بها انطباعٌ إلى الفكرة شيئاً من حيويته**[1]. يبقى أن هذه الحيوية ليست في ذاتها ناتجاً للمبادئ؛ إنها، كسمةٍ للانطباع، الخيرُ ومسَلَّمةُ الفنطاسيا، مسَلَّمتُها المتعذرِ إنقاصها والمباشرة، لأنها أصل الفكر.

نبحث عندئذٍ، في حقل المعرفة، عن صيغة لنشاط الفكر حين يصبح ذاتاً، صيغةٍ تناسب كل معلولات التداعي. إن هيوم يعطينا إياها: التجاوز، هو الذهاب دائماً من المعروف إلى المجهول[2]. هذا المسار إنما نسميه ترسيمية الفكر (قواعد عامة). وكنه هذه الترسيمية هي أن تكون امتدادية. كل معرفة هي في الواقع منظومة نُسبٍ بين أجزاء، بحيث يمكن تحديد واحد منها انطلاقاً من آخر. إن إحدى أفكار هيوم الأهم، والتي سوف يروِّج لها بوجه خاص ضد إمكانية أي

---

(1) ...Tr، Enquête sur l'entendement185 ص .، ص 98 ـ 100.

(2) Enquête sur les principes de la morale، ص 151.

كوزمولوجيا(*) وأي لاهوت، هي أنه ليست هناك معرفة تكثيفية، ليس ثمة معرفة ممكنة إلا المعرفة الامتدادية، بين أجزاء. لكن هذه الترسيمية الامتدادية تستعير نموذجين يتناسبان مع نوعين من العلاقات، المواد الفعلية وعلاقات الأفكار. يقول لنا هيوم إننا نمضي، في المعرفة، تارة من الظروف المعلومة إلى الظروف المجهولة، وطوراً من العلاقات المعروفة إلى العلاقات المجهولة. نعثر هنا على تمييز عزيز على قلب هيوم بين الإثبات واليقين. لكن إذا كانت العملية الأولى، عملية الاثبات أو الاحتمال، تطوِّر تحت فعل المبادئ ترسيميةً للعلة حللناها كفاية في الفصول السابقة، فكيف تتكون بالمقابل ترسيمية العملية الثانية؟ إن إحداهما فيزيائية بصورة أساسية، والثانية رياضية بشكل أساسي.

حين يتم التنظير بصدد المثلثات، يجري النظر في شتى العلاقات المعروفة والمعطاة الخاصة بهذه الأشكال والاستدلال (مباشرة) على علاقة مجهولة ترتهن بالعلاقات السابقة[1].

يبدو لنا أن هذه الترسيمية الثانية لم تعد تنتسب إلى العلة، بل إلى الفكرة العامة. إن وظيفة الفكرة العامة هي أن تكون

(*) أو الكونيات Cosmologie، أي الدراسة الفلسفية لمظاهر الكون بالاستناد إلى المعطيات العلمية (م).

(1) **Enquête sur les principes de la morale**، ص 150.

فكرة، أقل مما أن تكون قاعدة إنتاج الفكرة التي أنا بحاجة إليها[1]. ففي السببية، أنتج موضوعاً كموضوع اعتقاد، انطلاقاً من موضوع خاص آخر، فيما أتقيد بقواعد ملاحظة. إن الوظيفة الرياضية للفكرة العامة مختلفةٌ، حيث تكمن في إنتاج فكرة كموضوع يقين، إنطلاقاً من فكرة أخرى مفهومة كقاعدة بناء.

حين نذكر عدداً مرتفعاً، ألفاً مثلاً، لا يملك المفكر عنه عموماً فكرة ملائمة، يمكنه فقط أن ينتج هذه الفكرة انطلاقاً من الفكرة الملائمة التي يملكها عن النظام العشري الذي يتضمن العدد[2].

لكن ترسيمية المعرفة هذه عموماً ليست امتدادية فقط بمعنى أنها تمضي من أجزاء إلى أجزاء، بل هي كذلك بمعنى أنها طافحة (متجاوِزة[*]). إن الحيوية بذاتها، ليست في الواقع ناتج المبادئ؛ إن انطباعات الاحساس هي أصل الفكر؛ خير الفنطاسيا. ما أن تتم إقامة العلاقات، تنزع تلك الانطباعات إلى نقل حيويتها إلى كل فكرة متصلة بها[3]: وذلك يحصل في تجريبية هيوم، مثلما في العقلانية تقريباً تنزع الممكنات لأن تكون كذلك بكل قوتها. والحال أن كل العلاقات لا

---

(1) ...Tr، ص 90.

(2) ...Tr، ص 89.

(*) الاضافة من وضعنا (م).

(3) ...Tr، ص 185.

تتساوى لجهة الطبيعة البشرية، ونحن نعرف أنه ليس لها كلها المعلول نفسه المتمثل بـ «تقوية أفكارنا وتأجيجها»، وأن الاعتقاد المشروع ينبغي أن يمر حتماً بالسببية: بلا ريب، كل علاقة بين فكرتين هي أيضاً الكيفية التي يؤجج بها الانطباع الفكرة المتصلة به، لكن ينبغي أن تكون الفكرة متصلة بصورة حازمة ومستديمة وثابتة[1]. أكثر من ذلك، لا تكتفي الانطباعات بقسر العلاقات، إنها تتظاهر بها، تصنعها على هوى الصدف. هاكم الذات إذاً وهي تخضع للضغوط، تعذبها الأوهام الخادعة وتحرضها الفنطاسيا. وتدفعها انفعالاتها، استعداداتها الآنية لدعم التوهمات. باختصار، لسنا ذاتاً وحسب، نحن شيء آخر، نحن أيضاً أنا، عبدةٌ لأصلها على الدوام. الحقيقة أن هناك اعتقادات غير مشروعة، أفكاراً عامة عبثية. تقيم المبادئ علاقات بين الأفكار، هي أيضاً بالنسبة للانطباع قوانينُ نقلٍ للحيوية؛ لكن ينبغي أن تتقيد الحيوية بلا استثناء بهذه القوانين. هاكم السبب في أن هناك دائماً، في ترسيمية المعرفة، قواعد طافحة ينبغي تصحيحها بقواعد أخرى: ينبغي لترسيمية العلة أن تتوافق مع التجربة، وعلى ترسيمية الفكرة العامة أن تتوافق مع المكان، بالوجهين اللذين يحددان هذا الأخير، البنية الهندسية، والوحدة الحسابية[2].

---

(1) ...Tr، ص 187.

(2) ...Tr، ص 113ـ 117.

هكذا تتواصل في الأنا مساجلة بين الذات والفنطاسيا، أو بالأحرى داخل الذات بذاتها، **بين مبادئ الطبيعة البشرية وحيوية الخيال**، بين المبادئ والتوهمات. ونحن نعرف، بالنسبة لكل موضوع للمعرفة، كيف يمكن تصحيح التوهم فعلاً، مع احتمال أن يولد مجدداً مع الموضوع التالي. لكننا نعرف أيضاً كيف أنه، بالنسبة للعالم عموماً الذي يُعرف فيه كل موضوع، يستولي التوهم على المبادئ ويضعها بصورة جذرية في خدمته.

نبحث الآن (لمعرفة(*)) ما هو نشاط الفكر في الانفعال. تثبّت مبادئ الانفعال الفكر عبر إعطائه غايات، وتفعّله لأن منظورات هذه الغايات هي في الوقت ذاته حوافز، استعدادات للفعل، ميول، مصالح خاصة. باختصار، تعطي ذهننا «بنية طبيعية»، مجموعة انفعالات. وهي تكوّن في الفكر تأثراتٍ تعطيها «موضوعاً خاصاً محدداً»[1]. لكن هذا الموضوع الخاص يؤخذ دائماً ضمن منظومة ظروف وعلاقات معطاة. وبالضبط، نقع هنا مجدداً على الاختلاف الأساسي بين المعرفة والانفعال: في الانفعال، على الأقل قانوناً، تكون كل العلاقات، كل الظروف معطاة منذ الآن: أغريپين هي أم نيرون؛

(*) الاضافة من وضعنا (م).

(1) Enquête sur les principes de la morale، ص 86.

حين قتل نيرون أغريبين، كانت كل العلاقات بين هذه المرأة وبينه، وكل ظروف الحادثة معروفة لديه سلفاً؛ لكن حافز الثأر، والخوف والمصلحة تغلب في قلبه الشرس[1].

إذاً، إن بنية الفكر الطبيعية تحت تأثير مبادئ الانفعال لا تتضمن فقط حركة تأثرٍ تلاحق موضوعها، بل رد فعل فكر يرد على جملة الظروف والعلاقات المفترضة معروفة. بعبارات أخرى، تكوِّن ميولنا تصورات عامة عن مواضيعها؛ لا تقودها فقط الارتباطات الخاصة، جاذبية اللذة الراهنة[2]. وهنا بالضبط نجد في الانفعال، كما في المعرفة لكن بطريقة أخرى، مسلَّمةً للفنطاسيا يتعذر إنقاصها. ذلك أنه إذا كان التأثر الذي يلاحق موضوعه يكوِّن عن هذا الموضوع ذاته تصورات عامة، فذلك لأن الإثنين ينعكسان في الخيال، في الفنطاسيا. لا تثبِّت مبادئ الانفعال الفكر من دون أن تترك الانفعالات صدىً في الفكر، تمتد فيه، تنعكس فيه: إن رد فعل الفكر على مجمل الظروف يشكِّل واحداً مع انعكاس الانفعال هذا في الفكر؛ ورد فعلٍ كهذا منتجٌ، وانعكاسٌ كهذا يسمّى اختراعاً.

لقد أثبتت الطبيعة أن الارتباطات الخاصة قد تتغلب عادة على التصورات والاعتبارات الشاملة؛ ولولا ذلك، لكانت تأثراتنا

(1) .Enq، ص 151.

(2) .Enq، ص 96.

وأفعالنا تتبدد وتضيع بسبب افتقاد موضوع خاص محدد. . . . لكن هنا أيضاً، كما بالنسبة لكل الحواس، نعرف أن نصحح هذه التفاوتات بواسطة الانعكاس والاحتفاظ بمعيار عام عن العيب والفضيلة، يقوم بوجه خاص على المنفعة العامة[1].

يتم اختراع المصلحة العامة: إنها صدى المصلحة الخاصة في الخيال، حركة انفعال يتجاوز تحيّزه. ليس هناك من مصلحة عامة إلا بالخيال، أو الاصطناع أو الفنطاسيا؛ لكنها تدخل في بنية الفكر الطبيعية، كشعور إنساني، كثقافة. هذا هو رد فعل الفكر على جملة الظروف والعلاقات؛ إنه يعطي الفِعْل قاعدةً يمكن الحكم باسمها بأنه جيد أو رديء عموماً؛ يمكننا إدانة نيرون. هكذا يقوم نشاط الفكر، في الانفعال كما في المعرفة، على الفنطاسيا. ثمة إذاً ترسيمية أخلاقية. لكن الاختلاف يبقى قائماً: لم تعد ترسيمية امتدادية، بل هي ترسيمية تكثيفية. لم يعد يتمثل نشاط الفكر بالمضيّ من أجزاء إلى أجزاء، من العلاقات المعروفة إلى العلاقات المجهولة، من الظروف المعروفة إلى الظروف المجهولة، بل برد الفعل على جملة الظروف والعلاقات المفترضة معروفة.

إذ يذهب العقل (الخالص) من ظروف وعلاقات معروفة أو مفترضة، يقودنا إلى اكتشاف ظروف وعلاقات مخفيّة ومجهولة؛ ما أن توضع أمامنا كل الظروف وكل العلاقات، يجعلنا الذوق نشعر

(1) Enq.، ص 86.

تحت تأثير الكل بعاطفة لوم أو استحسان[1].

إن الدائرة كموضوع معرفة هي نسبة بين أجزاء، مكان النقاط الموجودة على مسافة واحدة من نقطة مشتركة تسمى مركزاً؛ وكموضوع شعور جمالي مثلاً، يُؤخذ الشكل ككلٍ يرد الفكرُ الفعلَ عليه، إنطلاقاً من بنيته الطبيعية[2].

مع نص هيوم المتعلق بالمعرفة، والذي يرى أن قواعد الفهم تستند في الدرجة الأخيرة إلى الخيال، يتطابق الآن إذاً نص آخر يرى أن قواعد الانفعال تستند، في الدرجة الأخيرة، إلى الخيال أيضاً[3]. وفي الحالتين، توجد الفنطاسيا في أساس عالم، عالم الثقافة وعالم الوجود المتميز والمتصل. ونحن نعرفُ أننا نلتقي، في ترسيميّة الأخلاق كما في ترسيمية المعرفة، قواعد طافحةً (متجاوزةً)[*] وقواعد تصحيحية. بيد أن هذين النوعين من القواعد ليست بينهما النسبة ذاتها في المعرفة وفي الأخلاق، إن القواعد الطافحة الخاصة بالمعرفة كانت تأتي مباشرة لتُنَاقِضَ مبادئ التداعي؛ وكان تصحيحها يعني فضح توهمها؛ أخيراً، لم يكن وضعُ عالم متميز ومتصل، من زاوية المبادئ، غير المتبقي العام من هذا التوهم

(1) .Enq، ص 155.
(2) .Enq، ص 152.
(3) ...Tr، ص 622.
(*) الاضافة من وضعنا (م).

بالذات على صعيدٍ لم يعد يمكن إصلاحه. ولا ريب أن القواعد الأخلاقية الطافحة تفسر من جهتها الانفعالات، ترسم هكذا عالماً توهمياً كاملاً؛ لكن هذا العالم يتناسب، بالمقابل، مع مبادئ الانفعال بالذات؛ معاكساً فقط الطابع التقييدي لمعلولها. إذ يدمج التوهمُ في كلِّ الانفعالاتِ التي كانت تتنافى كمصالح خاصة، يقيم هنا، مع المصلحة العامة، تطابقاً للانفعال مع مبدئه، للمعلولات المأخوذة معاً مع علتها، تساوياً لمعلول المبادئ مع المبادئ بالذات. يوجد إنسجام إذاً بين التوهم ومبادئ الانفعال. وهذا هو السبب في أن مشكلة النسبة بين مبادئ الطبيعة البشرية عموماً والفنطاسيا لا يمكن فهمها وحلها إلا ضمن المنظور الخاص لنسبة المبادئ في ما بينها. إذا كان علينا أن نؤمن، في المعرفة، وفقاً للسببية، لكن أن نؤمن أيضاً بالوجود المتميز والمتصل؛ إذا كانت الطبيعة البشرية لا تترك لنا الخيار بين الإثنين، مع أن الاثنين متناقضان من زاوية مبادئ التداعي، فذلك لأن هذه المبادئ بحد ذاتها لا تملك سر الطبيعة البشرية. هذا يعني مرة أخرى أن التداعي هو مع الانفعال. إذا كانت مبادئ الطبيعة البشرية تفعل بشكل منفصل في الفكر، فهي تكوِّن مع ذلك ذاتاً تشتغل جُمْلةً. تخضع الأفكار المجردة لحاجات الذات، وتخضع العلاقات لغاياتها. ونحن نسمّي هذه الوحدة الخاصة بذات تشتغل ككل غائية قصدية. وإذا أردنا أن نفهم الترابطية كعلم نفسٍ للمعرفة، نفقد دلالتها. ففي الواقع، إن الترابطية هي نظريةَ

كلّ ما هو عمليّ، نظرية الفعلِ، والأخلاقِ، والقانون.

لقد سعينا لتبيان كيف لم يكن وجها الذات يشكُلان إلا واحداً: الذات، هي ناتج المبادئ في الفكر، لكنها الفكر أيضاً الذي يتجاوز نفسه بنفسه. يصبح الفكر ذاتاً بتأثير المبادئ، حتى أن الذات تتكون من المبادئ، وتقوم في الوقت نفسه على الفنطاسيا. كيف ذلك؟ بذاته، ليس الفكر ذاتاً: هو جَمْعَةٌ معطاة من الانطباعات والأفكار المنفصلة. والانطباع يُعَرَّف بحيويته؛ والفكرةُ، كإعادةُ إنتاجٍ للانطباع. منذ الآن، يعني ذلك أن للفكر بذاته سمتين أساسيّتين: الرنين والحيوية. ونحن نتذكر الاستعارة التي تقارن الفكر بآلة نقر متى يصبح ذاتاً؟ يحصل ذلك حين يعبّئ حيويته بحيث أن جزءاً هو سِمَتُهَا (انطباع) ينقلها إلى جزء آخر (فكرة)، ومن جهة أخرى، حين ترن كل الأجزاء المأخوذة معاً منتجةً شيئاً جديداً. هاكم شكلا التخطي: الاعتقاد والاختراع، اللذان تتضح نسبتهما إلى سمات الفكر الأصلية. والحال أن هذين الشكلين يظهران كتعديلات الفكر بواسطة المبادئ، كمعلولات المبادئ في الفكر، مبادئ التداعي ومبادئ الانفعال.

لن نتساءل ما هي المبادئ، بل ما الذي تفعله. ليست كينونات، بل هي وظائف. تتعرَّف بمعلولاتها. وهذه المعلولات ترجع إلى التالي: تكوّن المبادئ في المعطى ذاتاً تخترع وتؤمن. بهذه المعنى، المبادئ هي مبادئ الطبيعة

البشرية. الاعتقاد هو التوقع، أن تنقل إلى فكرةٍ حيوية الانطباع الذي تتصل به، هو أن تتوقع، هو أن تتجاوز الذاكرة والحواس. لأجل ذلك، ينبغي أن تكون هنالك علاقات بين الأفكار، ينبغي مثلاً أن ترتبط الحرارة بالنار: وهذا لا يتضمن المعطى فقط، بل فعل المبادئ، التجربة كمبدأ، التشابه والاقتران. وليس هذا كل شيء؛ ينبغي لدى رؤية النار من بعيد أن نؤمن بالحرارة: وهو الأمر الذي يتضمن العادة. الحقيقة أن المعطى لن يبرر أبداً العلاقات بين الأجزاء المفصولة عن المعطى، ولو كان الحالات المشابهة، ولا الانتقال من جزء إلى آخر.

ألا يمكنني أن أتصور بوضوح وجلاء أن جسماً يسقط من الغيوم، ويشبه الثلج من كل النواحي، له مع ذلك مذاق الملح أو ملمس النار؟ هل ثمة قضية أكثر قابلية للفهم من تأكيد أن كل الاتجار سوف تزهر في كانون الأول؟[1].

والذات لا تنتظر فقط، بل تحفظ نفسها بنفسها[2]؛ أي أنها ترد الفعل على جملة أجزاء المعطى، إما بالغريزة، أو بالاختراع. ثمة أيضاً، الحقيقة أن المعطى لا يجمع أبداً عناصره المنفصلة في كلٍّ. باختصار، إذ نعتقد وإذ نخترع، نجعل من المعطى بحد ذاته طبيعة. هاكم أين تلتقي فلسفة

---

(1) Enquête sur l'entendement، ص 81.

(2) المرجع ذاته، ص 102.

هيوم نقطتها الأخيرة: هذه الطبيعة تتوافق مع الكينونة؛ الطبيعة البشرية تتوافق مع الطبيعة، لكن بأي معنى؟ إننا نقيم علاقات في المعطى، نكوِّن جُمْلات؛ وهذه الأخيرة لا ترتهن بالمعطى، بل بمبادئ نعرفها، هي محض وظيفية. وهذه الوظائف تتفق مع القدرات الخفية التي يرتهن بها المعطى، ولا نعرفها. نسمي غائيةً هذا الاتفاق بين الغائية القصدية والطبيعة. هذا الاتفاق لا يمكن إلا افتكاره، ولا شك أن هذا هو الافتكار الأفقر والأشد فراغاً، ينبغي أن تتكون الفلسفة على أنها نظرية ما نفعله، لا نظرية ما هو موجود. ولما نفعله مبادئه؛ ولا يمكن أن نفهم الكينونة يوماً إلا كموضوع علاقة تأليفية مع مبادئ ما نفعله بالذات.

الفهرس

الفصل الأول: مشكلة المعرفة والمشكلة الأخلاقية 5
الفصل الثاني: عالم الثقافة والقواعد العامة 39
الفصل الثالث: قدرة الخيال في الأخلاق وفي المعرفة 71
الفصل الرابع: الله والعالم 107
الفصل الخامس: التجريبية والذاتية 131
الفصل السادس: مبادئ الطبيعة البشرية 169
الخاتمة: الغائية 197




المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع